BIBLIOTHECA «EPHEMERIDES LITURGICAE»

La liturgie, interprète de l'écriture

I

Les Lectures bibliques pour les dimanches et fêtes

Conférences Saint-Serge
XLVIII[e] Semaine
d'Etudes Liturgiques

Paris 2001

SUBSIDIA
CLV
119

EDIZIONI LITURGICHE

BIBLIOTHECA « EPHEMERIDES LITURGICAE »
« SUBSIDIA »

COLLECTIO CURA A. PISTOIA, C.M., ET A.M. TRIACCA, S.D.B., RECTA

119

LA LITURGIE, INTERPRÈTE DE L'ÉCRITURE

I
LES LECTURES BIBLIQUES POUR LES DIMANCHES ET FÊTES

CONFÉRENCES SAINT-SERGE
XLVIIIe SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES

Paris, 25 - 28 Juin 2001

éditées par
A.M. TRIACCA et A. PISTOIA

BLANCHARD Y.-M. – BOBRINSKOY B. – CARBONNIER-BURCKHARDT M.
CERNOKRAK N. – FLEINERT-JENSEN F. – GAGNEBIN L. – GARNIER S.
GETCHA J. – HAROUTIOUNIAN-THOMAS G. – JANERAS S. – JEANLIN F.
LONGEAT J.-P. – LOSSKY A. – METZGER M. – POLFLIET J. – RENOUX C.
TRIACCA A.-M.



EDIZIONI LITURGICHE

ISBN 88-7367-007-5

[illegible]

TABLE DES MATIÈRES

IV

ENJEUX THÉOLOGIQUES

PLUS QU'UNE SIMPLE "PRÉSENTATION" DES "ACTES"

La "Semaine d'études liturgiques Saint-Serge 2001" n'a pas connu la participation du soussigné, visité par le "charisme de la maladie". La contribution qu'il aurait dû tenir avait comme titre: "Usage et abus de la lettre de l'Apôtre Jude dans le rite romain actuel".

Étant dans l'impossibilité d'honorer cette tâche mais stimulé par les contributions parvenues à la rédaction et par d'autres possibles, on propose ici des considérations globales à trois *niveaux, comme* synthèse *"idéale" des contributions contenues dans ces "actes" et comme* pistes pour des recherches ultérieures, *prenant le soin tout d'abord de rappeler les motivations sur lesquelles elles se fondent. De fait, on part de certaines affirmations d'Augustin d'Hippone. La première est devenue une "devise" personnelle: « Que tes Écritures soient mes chastes délices, sans que je ne me trompe* en *elles, ni ne trompe* par *elles »*[1]*. Le soussigné vit en outre de la* temperies spiritualis *qui provient des autres affirmations du même Augustin, à savoir: « Quant à moi, je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église Catholique ne m'y incitait »*[2]*, Église qui, « fondée par le Christ et transmise aux Apôtres, est arrivée jusqu'à nous à travers une série ininterrompue de successions apostoliques »*[3]*.*

1. La célébration est le "*locus exegeseos ecclesialis*" en raison d'une présence spéciale du Seigneur Jésus avec ses mystères

Une antique oraison psalmique de la liturgie hispano-wisigothique prie ainsi: « Ab omni vita mala prohibe pedes nostros, Domine, verbumque *tuum tota servemus adtentione »*[4]*. Garder soigneusement la parole de Dieu est un idéal que la célébration liturgique s'est fixé depuis toujours. Garder pour fructifier. Fructifier en y inculquant l'amour. Une autre oraison*

---

[1] AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones* 11, 2, 3 (= *Bibliothèque Augustinienne* 14, 274): « Sint castae deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis ».

[2] AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistulam fundamenti Manichaeorum* 5, 6 (= *Bibliothèque Augustinienne* 17, 400): « Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas ».

[3] AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum* 28, 2 (= PL 42, 486): « ... illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata et per Apostolos provecta certa successionum serie usque ad haec tempora ».

[4] J. PINELL (ed.), *Liber orationum psalmographus. Colectas de salmos del antiguo Rito hispánico*, n. 164, Barcelona, 1972, (= *Ps* 118, 3). L'*italique* est à nous.

psalmique dit aussi: « Ignitum verbum tuum *servi tui, Domine,* diligamus, quod in nobis ... *et scientiae lumen accendat* »[5]. *En effet, l'amour, la vénération, l'utilisation, la prière de la même parole de Dieu constituent les caractéristiques communes à toute tradition liturgique d'hier et d'aujourd'hui.*

Cela est d'autant plus vrai que la Liturgie de la Parole est si intimement unie à la Liturgie du Sacrement qu'elle constitue un seul acte de culte, *dans la mesure où elle souligne le* parallélisme entre *table de la parole de Dieu et table eucharistique. Des deux procède – de façon différenciée – la nourriture spirituelle du croyant pour sa vie chrétienne.*

*De là découle l'*importance *accrue accordée à la parole de Dieu dans la célébration liturgique. Parler donc de la "célébration" de la parole de Dieu équivaut à parler non seulement d'une des présences les plus significatives du Christ au milieu de nous (cf. ci-dessous 1.1.), après la présence eucharistique et celle au sein de nos frères, mais aussi de la nourriture intérieure de notre foi, de la vitalité lumineuse et spécifique provenant de la parole de Dieu que l'"intelligence de l'Église", avec sa croissance quotidienne dans la "foi priée", découvre et approfondit toujours davantage (cf. plus bas 1.2.).*

Christ "célébré dans ses mystères" contenus dans la parole de Dieu

Dans chaque célébration liturgique le Seigneur est présent *comme il l'a promis (cf.* Mt *28, 20;* Mc *16, 19-20), et, plus spécialement, quand on proclame la parole de Dieu il est présent, Lui, Parole vivante qui, réalisant son mystère de salut, sanctifie les hommes et rend au Père un culte parfait. La présence du Christ dans la parole de Dieu est* unique *parce que c'est Lui qui parle quand dans l'Église on lit la Sainte Écriture.*

La proclamation de la Sainte Écriture, qui dépend aussi de la diversité des actions liturgiques (il est clair qu'un sacrement n'est pas un sacramental) et de l'efficacité graduelle dans le "coeur" des auditeurs et des participants, n'invalide pas la réalité de la présence du Christ. Une telle présence est efficace en vue de la réalisation du "mysterium salutis" avec la double dimension descendante *ou de sanctification* (homines sanctificat) *et* ascendante *ou de culte* (Patri cultum tribuit perfectum). *Dans ce sens, la parole de Dieu dans l'action liturgique assume pleinement la finalité propre aux deux dimensions, qui sont précisément la sanctification et le culte: réalités qui sont toujours filtrées par l'action liturgique et qui sont implicitement comprises dans le dynamisme de la parole de Dieu. Celle-ci toutefois, dans la réalisation concrète de l'économie du salut, postule, exige et conduit à l'acte de la célébration.*

---

[5] *Ibidem,* n. 174 (= *Ps* 118, 3).

La présence du Christ qui confère la valeur totale à la parole de Dieu proclamée *suppose que ceux qui proclament la parole de Dieu écrite soient conscients qu'ils prêtent à la Parole vivante leur propre voix, afin que la parole entendue soit déjà dans la proclamation, et grâce à elle, vivifiée.*

Une vivification ultérieure est liée à la réalisation du sens des textes *vétérotestamentaires en raison de la préparation de la venue du Christ, et des textes néotestamentaires comme témoins du mystère du Christ qu'on célèbre. On peut ainsi formuler la loi interprétative de l'Écriture dans la liturgie:* la liturgie lit l'Écriture à la lumière du principe suprême de l'unité du mystère du Christ, *et donc des deux Testaments et de toute l'histoire sacrée, unité organique et progressive traduisant la priorité du Nouveau Testament sur l'Ancien et des réalités eschatologiques sur la réalité de l'économie présente.*

La dimension christocentrique qu'assume la Parole de Dieu dans l'action liturgique (bien considérée dans ses aspects et dans ses implications) revêt une grande puissance de pénétration et d'interprétation. Ainsi, en rappelant le fameux apophtegme de Jérôme selon lequel « ignorer l'Écriture, c'est ignorer le Christ »[6]*, pouvons-nous affirmer qu'ignorer le Christ, c'est ignorer l'Écriture, et* célébrer le mystère du Christ *(et c'est cela la Liturgie)* signifie célébrer l'Écriture. *Il appert que le Christ est le centre et la plénitude de toute l'Écriture comme de toute la célébration liturgique.*

En d'autres termes: les lectures de l'Évangile et de l'Ancien Testament concordent parfois et s'attirent mutuellement. Plus souvent, les lectures de l'Ancien Testament ont été choisies avec référence expresse aux péricopes respectives de l'Évangile, pour éviter *trop de diversités dans les lectures d'une même action liturgique et – toujours –* pour témoigner de *l'unité des deux Testaments évoquée ci-dessus.*

En outre, le rapport entre les lectures est précisé par le choix judicieux des titres *attribués à chaque lecture. Ces titres indiquent le thème principal des lectures et soulignent leur lien. Par conséquent, on comprend encore en l'occurrence la portée de l'*homélie *dont le but est, avec le concours de la liturgie sacramentelle, de transformer la proclamation de la parole de Dieu en une annonce des merveilles de Dieu dans l'histoire du salut ou dans le mystère du Christ*[7]. *Il y a ainsi un itinéraire de la célébration liturgique qui va* de la *présence du Christ* à la *valeur que la parole proclamée assume en vertu de sa présence,* à la *réalisation des deux Testaments en vertu de la centralité du Christ avec son mystère,* à l'*unité des "mirabilia Dei",* au *champ d'action pratique et spirituelle.*

---

[6] HIERONYMUS, *Commentarii in Esaiam.* Prol. (= CCL 73, 1): « Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est ».

[7] Il n'est pas inutile de rappeler que pour l'homélie, il existe désormais une oeuvre de 1708 pages bien comptées, à savoir *Dizionario di omiletica*, publié sous la direction de M. Sodi - A.M. Triacca. Leumann-Gorle, 1998.

Effectivement, les événements de l'histoire du salut du passé, non réitérables, vécus par le Christ et concentrés en lui-même, sont proclamés par l'Église convoquée *à la célébration en assemblée liturgique parce que, lorsque elle* évoque *les étapes du salut par Lui, avec Lui et en Lui, elle* invoque *la puissance de l'Esprit et* loue *la Trinité.*

Le principe polyvalent du christocentrisme comporte un certain nombre de conséquences pratiques et existentielles en matière de pastorale liturgique *et de* spiritualité liturgique*:*

(a) On doit souligner et mettre en évidence le rapport intime entre la ligne de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament, dans laquelle excelle l'Évangile. L'Ancien Testament est compréhensible, saisissable, explicable seulement s'il est mis en rapport direct avec la réalisation, qui est le Christ présent dans l'action liturgique.

(b) Quand, de manière tout au moins implicite (ou mieux encore si cela s'opère de manière directe et explicite), le contenu thématique vétérotestamentaire, ou de la Parole de Dieu tout court, évoquant les réalités salvifiques, est mis en rapport avec l'interprétation christocentrique et liturgique, alors les divers types d'exégèse (allégorique, typologique, etc.) et les divers types de lecture (mystagogique, spirituelle, etc.) trouvent consistance et efficacité.

(c) C'est justement parce que le sens que la parole de Dieu a eu pour l'hagiographe s'illumine par la centralité émanant du Christ, que l'on peut faire des applications pratiques plus directes de la *parole de Dieu et* à partir d'*elle, pour les disciples du Christ. Ces applications ne s'exposeront pas en de faciles moralisations, mais mettront en évidence les "idées motrices" provenant du* Verbum Dei *rendu présent dans la célébration. D'autre part, on ne peut séparer le Christ des chrétiens ni les réalités christiques de celles qui arrivent après le Christ chez les chrétiens et parmi les chrétiens. En effet, le Christ se prolonge et trouve en quelque sorte sa plénitude dans les réalités chrétiennes.*

En conclusion, le Christ est le point cardinal de la Liturgie comme il est celui de la Sainte Écriture proclamée dans la célébration, laquelle tire sa signification de sa présence et se réalise par Lui.

À la lumière de ce qui vient d'être rappelé, tout chrétien peut faire des applications en rapport avec la parole de Dieu telle qu'elle est concrètement proclamée à partir et dans la célébration de l'eucharistie. Cela se justifie d'autant plus que la présence du Christ pousse à prendre acte de ce que la réalisation des mystères du Christ s'achève en milieu ecclésial.

La réalisation des mystères dans le contexte de la célébration ecclésiale

Au début de ce paragraphe, on peut citer l'apophtegme déduit des recherches conduites par l'auteur de cet article et formulé comme suit: « La

liturgie confère à l'Écriture Sainte la possibilité d'imprégner son milieu congénital qui est l'assemblée liturgique en état de célébration ».

Au sein du nouveau peuple de Dieu, la parole est réalisée et vivifiée justement parce qu'avant tout le Verbum Dei *est venu à nous pour rassembler dans l'unité les fils de Dieu dispersés (cf.* Jn *11, 51-52) dans son Corps, qui est l'Église.*

De fait, c'est dans l'écoute de la parole de Dieu que s'édifie *et* grandit *l'Église, et les merveilles de Dieu autrefois accomplies de multiples manières dans l'histoire du salut sont mystiquement représentées dans les signes de la célébration liturgique. Aussi chaque fois que l'Église, réunie par l'Esprit Saint dans la célébration liturgique, annonce et proclame la parole de Dieu, elle a conscience d'être le nouveau peuple de Dieu, dans lequel l'alliance conclue dans le temps passé s'accomplit finalement en plénitude.*

La conscience claire qu'à partir soit de l'annonce de la parole faite par l'Église soit de son accueil dans la même Église se constitue toujours plus fondamentalement la communauté des croyants est une vérité déjà commune aux Pères[8] *et à toute la tradition catholique. On rappellera dès lors qu'elle comporte des implications à plusieurs niveaux.*

C'est en fait l'Église elle-même qui est dépositaire de la parole de Dieu. Ainsi quand elle la proclame dans les divins mystères, elle ne la rapporte pas seulement au vécu du hic et nunc; *mais, plus encore, la parole de Dieu rappelle le passé et anticipe l'avenir, ravivant le désir et l'espérance, afin que dans le flux des événements humains les coeurs des fidèles s'établissent là où il y a la vraie joie.*

Si – comme il s'avère – la parole de Dieu a été confiée à l'Église, elle ne peut jamais rester une réalité purement extérieure, car sa proclamation dans *l'Église et* par *l'Église provoque l'intériorisation progressive et existentielle de la doctrine vitale du Christ, au point que le fidèle est appelé à demeurer dans la parole, au moment même où la parole demeure en lui (cf.* Col *3, 16; 1* Jn *2, 14). Effectivement la parole de Dieu a été confiée à l'Église pour la gloire dans l'édification de la famille de Dieu.*

Ainsi dans la doctrine, dans la vie et dans le culte l'Église perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle croit, pour tendre incessamment au cours des siècles à la plénitude de la vérité divine, jusqu'à ce qu'en elle s'accomplisse la parole de Dieu.

Le but, *la* dynamique, *l'*essence *de la célébration de la parole de Dieu que l'Église poursuit consiste à "faire la Pâque" par le biais de la parole dans le sacrement et amener les fidèles à faire également la Pâque du*

---

[8] Augustin exprime la même idée quand il affirme: « Praedicauerunt [sc. Apostoli] uerbum ueritatis, et genuerunt ecclesias, non sibi, sed illi » (AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmum* 44, 23 [= CCL 38, 510]). Voir aussi TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 20, 1-9 (= CCL 1, 201-202); 21, 1-7 (= CCL 1, 202-203); 22, 8-10 (= CCL 1, 204).

Seigneur. Grâce à *la Pâque du Seigneur précisément,* avec *Lui et* par *Lui, et dans la célébration faite* en *Église,* avec *elle,* par *elle, la parole de Dieu, qui y est célébrée, est présence du Christ ressuscité. Cela revient à affirmer que la parole de Dieu s'accomplit par l'Église, dans la vérité de la célébration, dans le Christ qui est le Sauveur, en vertu de l'Esprit Saint*[9].

Christ - Esprit - Église rendent le don de la parole sacrée acceptable, accepté et bien accueilli.

En effet la première et suprême loi de l'interprétation de la parole se rapporte à Christ-Église, *qui la célèbre. On comprend alors combien l'expression liturgique du mystère du Christ est entièrement scripturaire et que toute la Sainte Écriture tend à "s'avérer" dans la Liturgie de l'Église. Puisque la parole de Dieu "est dite", il est opportun qu'elle retrouve "sa voix". Et la célébration liturgique donne sa "propre voix" à la parole de Dieu afin que celle-ci se réalise de façon progressive.*

Grâce à la proclamation de la parole de Dieu dans la liturgie, l'"ecclesia" s'acquitte de sa mission prophétique, de manière publique et solennelle, de façon que de la célébration émerge le principe de corrélation *entre la tradition, que la parole de Dieu rend toujours vivante, et la célébration de la parole de Dieu qui dans la célébration s'enrichit ainsi d'une nouvelle interprétation et d'une efficacité insoupçonnée. Ainsi, dans la liturgie, l'Église s'en tient au critère de lecture et d'interprétation de la Sainte Écriture qu'a suivi Jésus lui-même, qui, à partir de l'"aujourd'hui" de son événement, exhorte à scruter toutes les Écritures (cf.* Lc *4, 16-21; 24, 25-35.44-49).*

Ce principe s'insère aussi dans le principe plus général relatif au "caractère concret de l'Église". De la loi de l'ecclésialité découlent quelques conséquences qui intéressent la pastorale et la spiritualité liturgique, à savoir par exemple:

(*) La célébration est l'"épiphanie" du principe d'identification et d'unification des diverses fonctions et des différents charismes grâce auxquels et dans lesquels s'articule l'activité ecclésiale organisée.

Dans la célébration, chaque fidèle est appelé à écouter, approfondir, accepter, pour pouvoir à son tour expliquer et annoncer. En effet, après avoir écouté et médité la parole de Dieu, les fidèles seront en mesure de donner une réponse concrète: une réponse pleine de foi, d'espérance et de charité, une réponse de prière et d'offrande de soi-même non seulement dans la célébration, mais aussi dans toute leur vie.

Mais tandis que la parole de Dieu proclamée dans la célébration s'adresse à tous les participants de l'action liturgique, y compris celui qui l'annonce, le charisme (= don, mission et fonction) *de l'interpréter n'est pas donné à tous. Cela incombe seulement à ceux qui jouissent de la prérogative*

---

[9] Voir A.M. TRIACCA, *L'azione silenziosamente efficace dello Spirito Santo nella proclamazione della Parola di Dio,* in *Liturgia* 16 (1982) 294-301.

de la présidence dans l'action liturgique. Aussi dans l'articulation ordonnée des diverses fonctions dans la célébration liturgique resplendit l'unique nature de l'Église: corps vivant, structuré hiérarchiquement et charismatiquement animé.

(**)La communauté croyante, telle que doit être chaque assemblée liturgique, non seulement s'ouvre à la parole annoncée dans l'adhésion noétique, intellectuelle, mais célèbre le contenu de la parole elle-même. Le caractère concret de l'Église souligne le rôle irremplaçable que l'assemblée remplit *en permettant à la parole de Dieu de "prendre chair" dans l'aujourd'hui liturgique. L'"aujourd'hui de la célébration ecclésiale" fournit aux fidèles réunis l'occasion privilégiée d'entrer dans l'aujourd'hui du Père, c'est-à-dire le Christ, et ainsi d'atteindre pleinement le mystère salvifique. La parole de Dieu dans la célébration liturgique implique une* réalisation *et une* actualité *absolues, qui, d'une certaine manière, rompent le temps pour l'introduire dans d'autres paramètres, hors du temps lui-même. La conséquence en est que le rapport assumé par l'assemblée liturgique avec la parole de Dieu permet d'introduire le "hic et nunc" de l'assemblée célébrante dans le "heri et in saecula" salvifique. En vertu de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit Saint, les étapes de l'histoire du salut rappelées par la parole de Dieu se réalisent* grâce à *et* dans *l'assemblée liturgique.*

Dans chaque célébration, on fait réellement "mémoire" (= anamnesis) *de l'histoire du salut, de telle façon que la parole de Dieu devient le mystère de salut réalisé, compte tenu de la diversité des diverses célébrations. Dans la vie du fidèle, les contenus de la parole de Dieu doivent trouver non seulement un écho mimétique* (= mimesis), *mais aussi une application dans la participation concrète* (= methexis). *D'autant plus que la célébration est l'*ubi *et le* quando *dans lesquels la parole de Dieu trouve son meilleur "épanouissement".*

2. Le "*hic et nunc*" de la célébration, réalisation des contenus pérennes de la Sainte Écriture

Ce qui intéresse la célébration liturgique, ce n'est pas d'abord ni seulement la compréhension de la parole de Dieu de façon intellectualiste et érudite. La parole de Dieu y est proclamée en fonction de la "dynamis" intime et propre à l'action liturgique concrète parce que c'est dans la célébration que chaque réalisation de la parole atteint son point culminant. Dans ce sens, on se rend compte que même si la science biblique ne pourra jamais être accessible à tous, cependant à tous les chrétiens est donnée la possibilité de "prier" la parole de Dieu. *Il existe effectivement une corrélation inséparable et irremplaçable entre parole de Dieu et célébration, parce que la*

célébration se nourrit de la parole de Dieu et la parole de Dieu "per actionem liturgicam" devient à nouveaux frais parole de vie.

Pour cette raison la célébration se caractérise par un dynamisme de transformation due à la parole de Dieu "lue" et "interprétée", c'est-à-dire une transformation actualisante et vivifiante, la même que celle dont le Christ s'est servi. L'"avènement-événement" et l'"annonce" coïncident. L'"in illo tempore" salvifique devient le "hodie" liturgique de la célébration, le "quotidie" salvifique est éternisé, comme l'"et in saecula" dans le "hic et nunc" de la célébration est déjà anticipé et consommé.

De fait la célébration "transforme" les multiples trésors de l'unique parole de Dieu; la période de l'année liturgique les "informe" de tonalités spécifiques; l'assemblée concrète, avec les diverses composantes de fidèles qui prennent part active à l'action liturgique, les "guide" sous la motion de l'Esprit, selon la perception vitale que chaque fidèle a de ces trésors multiples et variés. À son tour, chaque assemblée "est guidée" par la parole de Dieu.

Pour ne pas trop allonger ces considérations, en vue de recherches ultérieures nous proposons deux pistes reparties, par commodité, en axiomes et principes.

Axiomes irremplaçables

Les recherches ultérieures, qu'on souhaite voir réalisées par des personnes plus compétentes que l'auteur de ces lignes, ne doivent pas se départir des axiomes suivants, dont la liste est indicative et non exhaustive:

1) Tandis que la parole de Dieu convoque *l'assemblée liturgique pour la célébration, celle-ci* invoque *l'Esprit Saint par lequel le Christ est présent, elle* évoque *le mystère dont on fait le mémorial et elle* provoque *l'engagement et la responsabilité dans la vie du fidèle.*

2) Le rôle de la parole de Dieu dans l'action liturgique est de faire du vécu du fidèle une "parabole évangélique" afin que la célébration assume un où, *un* comment, *un* quand *existentiels et salvifiques.*

3) La "récupération" biblique de la Liturgie postule *et* exige *une "récupération" liturgique de la Bible. Cela revient à dire que:*

4) La spiritualité du peuple de Dieu vit de la parole de Dieu célébrée et de la Liturgie dans laquelle on "professe", on "confesse", on "célèbre" le coeur du Mystère du Christ qui est le mystère pascal. Ainsi:

5) La Table de la parole de Dieu et la Table liturgique ne sont pas concurrentielles, mais complémentaires. Avec la "table dévotionnelle", elles constituent – parfois – une concurrence indigeste, même si la "table dévotionnelle" doit contribuer à susciter le désir des deux autres.

6) Il est urgent par conséquent de concevoir une mystagogie ambivalente qui introduise aux mystères célébrés *et en premier lieu aux* mystères

proclamés, *assumant l'apport de trois tonalités distinctes qui sont contenues dans les divers aspects que comprend la mystagogie: que ce soit* de *la parole de Dieu,* à *la parole de Dieu, ou* avec *la parole de Dieu.*

7) L'osmose synergique et vitale entre la parole de Dieu et l'action liturgique ne signifie pas confusion entre les deux, mais pas davantage distinction claire et nette: l'une suppose l'autre; l'une renvoie à l'autre. En effet un certain nombre de caractéristiques leur sont congénitales: exigence réciproque, interaction continue, complémentarité circulaire, continuité herméneutique, vitalité existentielle mutuelle.

À partir de ces axiomes, il ressort en pratique que – entre autres – on ne peut pas s'arrêter à la seule lectio *de la parole de Dieu (avec toute la gamme de qualificatifs que comporte la* lectio*:* sacra, divina, docta, exegetica, etc.), *puisqu'on se trouve devant la* celebratio *de la parole de Dieu. En d'autres termes, il est opportun de mettre en relief certaines implications à contenu théologique et liturgique, parmi beaucoup d'autres qu'il serait indiqué de prendre en considération conformément aux recherches en exégèse de la célébration liturgique. À ce point précis, il est important de tenir compte de ce qui suit.*

Principes inéluctables

Il est certain que, dans son impact sur la célébration, la parole de Dieu conduit soit au dépassement *"tricotomique" radical que d'aucuns voudraient relever entre "parole" – "célébration" [= sacrement] – "vie", soit à la* suppression *des exégèses trop érudites, ou réductives, ou intimistes, ou hérétiques. En effet si l'on tient compte des principes que l'on va énoncer, et si l'on se rappelle qu'ils sont connexes et se compénètrent, alors on pourra arriver plus facilement à des exégèses harmonieuses, vitales et vivifiantes.*

1) Principe de la continuité de la présence des mystères *entre l'événement historique concentré dans l'Écriture Sainte et le mémorial liturgique qui la célèbre et la rend présente.*

2) Principe de la relation mutuelle *entre la formulation inspirée de la parole de Dieu et l'histoire du salut à rendre accessible aux personnes moyennant la célébration.*

*3) Principe de l'*assemblée liturgique *constituée et tissée par l'Esprit Saint, "mémorial" des assemblées cultuelles historico-salvifiques par lequel dans l'assemblée la parole de Dieu retrouve le* locus *où elle peut développer et réaliser les contenus qu'elle véhicule.*

4) Principe de la centralité *du Christ qui confère une valeur totale à la parole de Dieu, dont l'unité christologique fait polariser et converger le sens premièrement et fondamentalement vers le Christ, à qui appartient la célébration parce qu'il est le "Ministre" Suprême et Éternel.*

5) Principe du "caractère concret de l'Église" par lequel la parole de Dieu dans l'action liturgique atteint la plénitude de sa signification au point

que la célébration elle-même devient une proclamation continue, intégrale et efficace de la parole de Dieu.

6) Principe du "hic et nunc" de la célébration grâce auquel la parole de Dieu qui suscite la foi, première exigence pour la célébration (elle est donc toujours un mysterium fidei*), s'intensifie et se renforce à son tour dans la célébration, en vertu du fait que cette parole de Dieu, "célébrée-proclamée", est "confessée-professée" par les fidèles telle qu'elle est, à savoir parole de Dieu et non parole d'hommes. Toutes les virtualités de la parole de Dieu de pair avec la célébration liturgique aboutissent à ce que l'on peut "conventionnellement" appeler "exégèse liturgique".*

7) Principe du dynamisme de l'Esprit Saint *qui est l'âme, la vitalité, le principe même de la Liturgie, et sans lequel il n'y a pas de Liturgie. L'Esprit Saint sous l'inspiration duquel a été composée l'Écriture, est aussi celui qui prévient, accompagne et étend la parole de Dieu proclamée et célébrée et la transforme en sacrement* avec la *et* dans la *célébration.*

Si la célébration liturgique n'est pas signe de l'Esprit Saint, elle est nulle. En effet la vraie essence et la nature la plus profonde de l'action liturgique consiste dans le fait d'être épiphanie du Pneuma *Sacré. Or, par le biais de l'Écriture Sainte, l'Esprit Saint a été* iconographe, *autrement dit à travers l'hagiographe l'Esprit Saint est devenu auteur de la révélation de l'Icône du Père: le Christ. Celui qui aborde les Écritures aborde le Christ. Par Lui a été rédigé et formulé l'ensemble des livres sacrés (Bible). Avec Christ, Parole de Dieu faite chair, chaque Parole de Dieu assume une tonalité nouvelle, vraie, pleine, complète, rénovatrice, toujours en vertu de l'Esprit Saint. Dans l'action liturgique, il est simultanément* iconographe *(comme à l'origine de l'Écriture Sainte),* iconoplaste *(comme dans chaque génération des fidèles) et* iconophore, *autrement dit porteur de l'Icône présente et vivante qui est le Christ Liturge, Prêtre Suprême et Éternel, Médiateur Unique et Irremplaçable.*

Or l'Esprit Saint qui souffle où, comme, quand, avec qui il veut, souffle sans nul doute dans la célébration liturgique. Celle-ci est action de Christ-Église, parce que justement elle est locus ubi floret Spiritus, *ce qui veut dire qu'elle est celle* où, comment, quand, avec qui, au moyen de quoi *l'Esprit Saint est présent et agissant. Là où est l'Esprit Saint, là est la plénitude* ex toto *et* pro omnibus.

Dans la célébration, les participants se trouvent dans la plenitudo Spiritus, *c'est-à-dire dans la* plenitudo gratiae-gloriae. *Ils sont poussés par le même Esprit à entrer en syntonie et en synergie avec Lui, qui réalise "dans-avec-par" l'action liturgique la* plenitudo scripturae *parce que c'est dans l'*ecce *liturgique que la parole de Dieu se réalise de nouveau en se renouvelant.*

À ce propos il vaut la peine de rappeler ce qui a été écrit par Origène au troisième siècle de notre ère:

Si les méthodes de démonstration dont les hommes ont l'habitude et qui sont consignées dans les livres avaient convaincu l'humanité, on soupçonnerait avec raison notre foi d'avoir pour origine la sagesse des hommes et non la puissance de Dieu; *mais maintenant, pourvu qu'on lève les yeux, il est clair que* la parole et la prédication *tiennent leur pouvoir sur la foule,* non des expressions persuasives de la sagesse, mais de la manifestation de l'esprit et de la puissance[10].

Ce qui a été affirmé par l'Alexandrin garde encore son capital d'intérêt dans le vécu ecclésial d'aujourd'hui. La "puissance de Dieu" (cf. 1 Co *1, 18.24; 2, 4-5;* Rm *1, 6) qu'est la parole de Dieu conduit celui qui l'accueille à la foi et à la conversion, en vertu de l'Esprit Saint.*

"Parole de Dieu – foi – conversion": une triade *inextricablement liée à tel point que:*

— en rompre le dynamisme signifie anéantir *l'intervention de Dieu qui prend l'initiative de mettre en marche tout ce qui est en rapport avec Sa parole;*

— en mortifier les virtualités correspond à falsifier *l'équilibre lié à leur source, qui est la parole de Dieu et ce qui en dérive;*

— en développer *les rappels répétés dans la vie du fidèle* équivaut à insuffler *dans le tissu du Règne de Dieu les énergies de l'Esprit qui, à leur tour, se répandent en de nouvelles virtualités originelles.*

Si tout cela est considéré dans le milieu congénital et propre aux dynamismes plus profonds *de la parole de Dieu proclamée et "célébrée", de la foi vécue et "célébrée", de la conversion effective et "célébrée", alors il en ressort que la rencontre avec la parole de Dieu dans la "célébration" mérite un intérêt particulier que ce soit du point de vue de l'étude, ou – spécialement – du point de vue existentiel, c'est-à-dire pastoral, spirituel, vital. Même si elle est succincte, une troisième considération requiert maintenant une attention spéciale.*

3. Échange entre "lectio-celebratio" et "confessio-professio" de la parole de Dieu

Si le lecteur bienveillant a suivi le "trajet" des pistes de recherche précédentes, il pourra plus facilement comprendre le contenu des deux sous-paragraphes suivants.

---

[10] ORIGENES, *De principiis* 4, 1, 7 (= SC 268, 289), traduit du texte grec de la page précédente. Voir aussi du même ORIGENES, *De principiis* 4, 3, 15 (= SC 268, 398): « Ad quam regulam etiam diuinarum litterarum intellegentia retinenda est, quo scilicet ea, quae dicuntur, non pro utilitate sermonis, sed pro diuinitate sancti spiritus, qui eas conscribi inspirauerit, censeantur ».

L'exégèse liturgique de la parole de Dieu est exégèse par excellence

Dans le hic et nunc *de la célébration se réalise l'*ecce *de la parole de Dieu dans les* fideles *rassemblés pour l'écoute et l'accueil de cette parole de Dieu. Le* hodie *liturgique de la célébration actualise les contenus de la parole de Dieu, avec des tonalités de chaque fête liturgique. D'où la nécessité pour chaque exégète de prendre acte de ce que* la célébration liturgique est "normative" *pour une vraie exégèse, celle de* heri, hodie et in saecula *qui n'a rien à envier à celle des diverses écoles exégétiques, même si elle s'est servi de toutes, s'en sert et s'en servira encore.*

Est normative *la célébration qui transforme le* scriptum *en* verbum. *La célébration possède la* proclamatio *qui se place à un niveau plus élevé que la simple* lectio *de la parole de Dieu. La* celebratio Verbi Dei *comprend tous les types de* meditatio-ruminatio-degustatio Verbi Dei. *C'est à cela que l'on doit être éduqué et éduquer les fidèles. La* praecatio Verbi Dei *trouve sa forme la plus élaborée dans la* celebratio. *D'autant plus que la Parole de Dieu pérenne et unique contenue dans l'Écriture Sainte "dans la – avec la – au moyen de la" célébration se caractérise par* trois dynamismes de transformation *qui aboutissent à la présence et à la réalisation du* mysterium *dont l'écrit est le vecteur.*

* *Un dynamisme de* transformation sacramentelle *grâce auquel la célébration en tant que* plenitudo *en acte transforme cette même et identique parole de Dieu en Parole adaptée aux fidèles. Elle est Parole de* sanctification *d'où découle en outre la* glorification *à la Trinité. Le contexte de l'eucharistie imprime aux péricopes proclamées un cachet, une impulsion, une* virtus-dynamis *particuliers.*

* *Un dynamisme de* transformation existentielle, *par lequel la célébration transforme l'assemblée en Corps Mystique du Christ, à travers lequel se vérifie et/ou doit s'avérer ce que le Corps assumé par la Personne Divine du Christ a souffert. Sans aucun doute ses sentiments sont transmis aux fidèles.*

* *Un dynamisme de* transformation actualisante et vivifiante, *par lequel la célébration* transforme *la parole de Dieu, la faisant passer de sa forme d'écrit et de parole dite,* la transformant *dans l'*animus *des fidèles en une* temperies *conforme à la maturation spirituelle de chaque participant. Comme nous le disions plus haut, dans la célébration l'*avènement-événement *et l'*annonce *coïncident. L'*in illo tempore *salvifique devient dans l'*hodie *liturgique, le* quotidie *salvifique pérenne.*

On comprend que dans un contexte pareil la parole de Dieu est comprise et saisie pour ce qu'elle est en vérité. En même temps, à l'assemblée des fidèles est offerte non une des exégèses possibles suivant les diverses écoles exégétiques, mais chaque fidèle jouit de l'exégèse ecclésiale en tant que telle, parce qu'elle est liturgique, et vice-versa.

La lectio Verbi Dei *devient* celebratio Verbi Dei *qui, à son tour, se rapporte à un autre hendiadys qui est* confessio-professio.

Les contenus de la parole de Dieu sont p r o f e s s é s "ore et corde" et c o n f e s s é s "vita et more"

Pour ces considérations finales, nous partons du fait que la foi chrétienne n'est jamais plus sûre que lorsque l'on en comprend l'utilité[11], *et que l'on ne célèbre pas en vain si on célèbre en esprit et en vérité, en union avec l'*Ecclesia, *pleine d'Esprit Saint, que le Christ reconnaît comme lui appartenant et qui croît toujours davantage dans le monde*[12].

Il est donc certain que dans le depositum liturgicum *actuel, se reflète sans nul doute la* traditio fidei *qui s'y trouve en état parfait de* confessio fidei, *du* sentire in et cum Ecclesia, *liée à la* celebratio fidei.

Partant des données et des intuitions présentées ci-dessus, d'autres études monographiques pourront facilement approfondir et mettre en évidence les nuances dont la parole de Dieu s'est enrichie dans les diverses rédactions liturgiques au cours des siècles et au sein des divers rites.

On peut rappeler ici que les péricopes de la parole de Dieu en usage dans les différentes traditiones liturgicae *peuvent être regroupées sous une triple perspective liturgique, autrement dit dans le trinôme "mysterium - celebratio - vita".*

La liturgie aide le fidèle à passer progressivement de la sacra pagina *à la* sacra doctrina. *Bien plus, c'est l'exégèse liturgique et vitale qui conduit et l'exégète biblique et le fidèle à la* lectio divina; *la parole de Dieu appartient, en effet, aussi bien au* depositum fidei *qu'au* depositum liturgicum, *celui-ci étant la plus haute expression de celui-là. Et il est bien vrai que le* depositum fidei *peut être compris sous divers modes d'accentuations qui vont de la* sacra pagina *à la* lectio divina, *de la* sacra doctrina *à la* sententia, *à condition que l'on aboutisse à l'*actio sacra, *autrement dit à la* celebratio. *En elle et par elle, se fait l'*anamnesis *liturgique du* mysterium *proclamé par l'Écriture Sainte qui débouche dans la* vita fidelium, *à travers des dynamismes aussi bien de la "participation"* à la célébration *que de la "participation"* liturgique: *cela se traduit mieux par l'expression* methexis *liturgique.*

*L'*anamnesis *du* mysterium *salvifique dans l'écrit sacré ainsi décrit, réalise de fait l'événement qui, au moyen de la* methexis *à la* celebratio, *est transfusé dans la* vie *des fidèles. On peut comprendre alors que:*

(1) Au niveau de mysterium *correspondent la* sacra pagina, *la* sacra doctrina, *la* sententia. *En un mot, on se trouve devant la* professio fidei *du* depositum fidei, *qui justement est en croissance continue "dans la – avec la – au moyen de la" liturgie.*

---

[11] On a paraphrasé ici l'affirmation d'ALGERUS LEODIENSIS, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici* 1, 12 (= PL 180, 777C): « ... quia fides Christiana quo fit certior, eo est utilior ».

[12] On s'inspire ici de FULGENTIUS RUSPENSIS, *Sermo* 8, 3 (= PL 65, 744A): « Non enim frustra celebratis, si hoc estis quod celebratis: illi Ecclesiae cohaerentes, quam Dominus implens Spiritu Sancto, toto mundo crescente agnoscit suam, et agnoscitur a sua ».

(2) De fait, au niveau de la celebratio *correspond l'*exegesis vitalis, *qui est l'*actuatio mysterii fidei. *Dans la liturgie s'effectue la* celebratio fidei *des événements salvifiques dont la parole de Dieu se fait le vecteur. Le* depositum fidei *est ainsi sauvegardé dans la* traditio fidei, *dont la* celebratio *se porte garante par la présence et l'action du Christ et de son Esprit; et ainsi de toute l'*Ecclesia *impliquée dans la même* celebratio. *Si elle est une* legitima celebratio, *alors elle est une célébration faite* in - cum - pro Ecclesia *et* per Ecclesiam.

À ce niveau, la polyvalence à laquelle le texte sacré est soumis quand il s'intègre dans la celebratio *ne peut échapper à personne.*

Le sens véhiculé par le texte et que l'exégète approfondit grâce à la celebratio *est perpétué dans l'aspect salvifique. Ou mieux encore, celui-ci est tout simplement réalisé.*

Cela l'est d'autant plus que les deux niveaux de mysterium *et de* celebratio *sont étroitement liés avec le niveau de la:*

(3) Vita, *dans laquelle se perpétue la* vita fidei *qui préserve de l'inefficacité le* depositum fidei *et la* traditio fidei. *Dans la* vita fidelium, *avec la* confessio fidei, *on peut facilement repérer des* itinéraires bibliques et vitaux *inspirés de la* professio fidei *et de la* celebratio fidei, *qui aboutissent dans une "vraie"* lectio divina *commune à la* familia Dei, *et pas seulement réservée à une élite initiée au texte sacré.*

En bref, on peut rappeler que la sacra pagina *nous permet d'accéder à ce que Dieu Un et Trine a manifesté de ses projets* (= mysteria; oeconomia salutis; historia salvifica). *Pour comprendre la* sacra pagina, *ce que l'exégèse est capable d'affirmer avec rigueur scientifique n'est pas sans intérêt. Le tout doit néanmoins passer par la* mens Ecclesiae, *qui est l'interprète la plus accréditée de la parole de Dieu.*

C'est pourquoi on doit comprendre que la sacra pagina *et sa* traditio *passent par la* celebratio. *Celle-ci a été le* locus *du discernement entre les diverses* paginae *de la* pagina sacra, *et continue à être le* locus *de la* perennis traditio *ecclésiale*[13].

On peut se rendre compte qu'avec concision et concinnitas *l'Écriture Sainte exprime* in nuce *la* historia salutis *qui est rendue* in luce *par la* liturgica actio. *C'est comme si la* celebratio *amplifiait progressivement, sans les trahir, les contenus de la* Sacra Pagina.

---

[13] On peut résumer et compléter ces propos par le schéma suivant:

Mysterium	= sacra pagina sacra doctrina sententia	= professio fidei	= depositum fidei
Celebratio	= exegesis vitalis actuatio mysterii	= celebratio fidei	= traditio fidei
Vita	= lectio divina itineraria biblica	= confessio fidei	= vita fidei

La sacra doctrina *est enveloppée dans la* professio fidei. *Transmettant* (= traditio fidei) *le patrimoine du* depositum fidei, *la* celebratio *réalise le* mysterium salvificum *au profit de la vie du fidèle, de chaque fidèle. La liturgie par conséquent, comme "Mystère-Action-Vie", possède des virtualités qui attendent encore d'être mises en relief et systématiquement étudiées en suivant les pistes schématiquement présentées et concentrées dans le tableau suivant:*

Mysterium	= lex credendi	= depositum fidei	= professio fidei
Actio	= lex orandi	= traditio fidei	= celebratio fidei
Vita	= lex agendi (vivendi)	= vita fidei	= confessio fidei

À ce point, des parcours indéfinis restent ouverts à l'exégète, au pastoraliste, au théologien, au liturgiste, etc. pour s'orienter vers une exégèse exhaustive (même si elle n'est jamais définitive), mais vraie, profonde, utile, de l'Écriture Sainte.

Certes, il reste encore "beaucoup trop" à approfondir au sujet des dynamismes et des réalités qui ont lieu à l'occasion de la rencontre entre parole de Dieu et liturgie. Il suffirait de penser aux sens vrais et utiles contenus dans les termes proclamatio Verbi Dei, auditio..., auscultatio..., meditatio Verbi Dei, celebratio Verbi Dei, *etc. Les vraies significations doivent être mises en rapport avec les finalités profondes qui prennent consistance chez les fidèles, lesquels doivent être* factores Verbi.

On est donc loin de deux extrêmes condamnables: le pan-liturgisme *et le* pan-verbalisme. *Cela n'empêche pas de rappeler que la Liturgie a la capacité de rythmer l'existence du chrétien avec des célébrations qui le transforment et le rendent capable de devenir de plus en plus un* factor Verbi.

En effet la célébration liturgique multiplie les formes d'insertion de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit dans la temporalité humaine. C'est la Liturgie, en ce sens, parole vivante qui offre la réponse du simple fidèle *selon sa capacité d'être en* syntonie *avec la parole de Dieu, en éprouvant la* synergie *avec le Christ et avec l'Esprit Saint, au point de mettre le fidèle en relation* empathique *avec le divin. Il reste à approfondir, entre autres, la manière dont la célébration est au service* (= diakonia) *du* Verbum Dei *en créant les modalités de sa transmission, de son annonce, de sa mise en pratique, contribuant à la formulation de la réponse existentielle de la part du simple* anthropos-fidelis *aux Personnes Divines.*

On pourrait parler de ministerium Verbi *lié à la célébration et de* ministerium Liturgiae *inhérent à la parole de Dieu par lequel la* lectio liturgica *de la parole de Dieu est la* lectio *unique, authentique et irremplaçable. Cette* lectio *est la vraie lecture* theo-logica *de l'Écriture Sainte. C'est pourquoi le progrès du dynamisme réalisateur et réalisé de la parole de Dieu est*

*inséparable de la célébration liturgique. Et celle-ci aide à pénétrer dans l'Écriture Sainte parce que la Liturgie est en vérité le lieu qui offre les conditions requises pour la réalisation en plénitude de la "rencontre" avec la parole de Dieu qui est le Seigneur "cru" - "célébré" - "vivant" dans l'*actio liturgica[14].

Achille M. TRIACCA
Épiphanie du Seigneur 2002

[14] Il vaut la peine de rappeler ce qu'a écrit Grégoire le Grand à ce propos (nous soulignons): « Scio enim quia plerumque multa in sacro eloquio, *quae solus intellegere non potui, coram fratribus meis positus intellexi.* Ex quo intellectu et hoc quoque intellegere studui, ut scirem ex quorum mihi merito intellectus daretur. *Patet enim quia hoc mihi pro illis datur quibus mihi praesentibus datur* » (GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechielem* 2, 2, 1 [= CCL 142, 225]). D'habitude les commentateurs les plus avisés voient dans le *coram fratribus meis positus, intellexi...* une portée herméneutique de la Parole émanant du contexte communautaire, lequel contexte se trouve évidemment dans l'assemblée liturgique.

I

PRÉSENTATION DES TRADITIONS LITURGIQUES

LE SYSTEME DES LECTURES BIBLIQUES DU RITE BYZANTIN

1. Prolégomènes

On ne peut aucunement nier que la liturgie byzantine soit fondée et inspirée par l'Ecriture Sainte. Que l'on prenne en considération l'Horologion palestinien, déjà introduit à Constantinople par les moines studites au IXe siècle et servant de structure fixe aux offices de l'actuel rite byzantin, ou encore l'ancienne ᾀσματικὴ ἀκολουθία de la Grande Eglise de Constantinople, dont l'usage est tombé en désuétude au XIVe-XVe siècle, les Psaumes furent l'ossature de la liturgie à Byzance et le demeurent actuellement. De plus, si l'on prend la peine d'analyser l'hymnographie byzantine qui, dans la pratique courante semble avoir pris le dessus dans le rite byzantin, on pourra constater qu'elle est en grande partie d'inspiration biblique et s'avère être une exégèse liturgique de l'Ecriture.

Toutefois, le thème de notre semaine d'études liturgiques étant « La liturgie, interprète de l'Ecriture: Les lectures bibliques pour les dimanches et les fêtes », l'objet de la présente étude sera de présenter le système des lectures bibliques dans le rite byzantin à proprement parler. Nous laisserons donc volontairement de côté l'utilisation du Psautier et l'exégèse que fait l'hymnographie byzantine des lectures bibliques. Nous concentrerons donc notre étude sur l'histoire, la structure et l'utilisation des lectionnaires.

Comme l'a bien rappelé le professeur A. Lossky dans une de nos semaines d'études liturgiques, le rite byzantin désigne par le terme d'ἀνάγνωσμα la proclamation liturgique solennelle des lectures tirées de l'Ecriture Sainte pendant les offices et la Liturgie eucharistique[1]. Toutefois, l'Ecriture Sainte peut aussi être lue en tant que lecture édifiante (ἀνάγνωσις) pendant l'office ou dans l'intervalle entre deux offices. Contrairement aux lectures d'ἀνάγνωσμα ces lectures édifiantes (appelées aussi « lectures patristiques ») ne sont pas proclamées solonnelle-

[1] A. LOSSKY, « Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'année liturgique par les Typica byzantins: une forme de prédication intégrée dans l'office divin », *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXXVIIIe Semaine d'Etudes liturgiques, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 1992 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 65), p. 134.

ment par le chant et ne sont accompagnées d'aucune exclamation invitant à l'écoute (comme « Sagesse. Soyons attentifs »), mais sont lues d'une manière beaucoup plus sobre rejoignant le style de la prédication. Par exemple, le Typikon sabaïte prévoit une lecture édifiante tirée d'un livre du Nouveau Testament (πραξαπόστολος) dans l'intervalle entre Vêpres et Matines pour l'agrypnie dominicale[2]. C'est ainsi que le livre de l'Apocalypse est prévu d'être lu en tant qu'ἀνάγνωσις à la fin des Vêpres à l'agrypnie dominicale, mais n'est jamais lu en tant qu'ἀνάγνωσμα dans le rite byzantin. Toutefois, notre présente étude portera sur le système des lectures bibliques proclamées (ἀνάγνωσμα) et non sur les lectures édifiantes tirées de l'Ecriture.

2. Principes de base des lectionnaires byzantins

Le système des lectures bibliques du rite byzantin semble être l'héritier d'une grande synthèse des deux grandes traditions hiérosolymitaine et constantinopolitaine. D'apparence compliquée, il est le fruit d'une évolution au fil des siècles dont nous tâcherons un peu plus loin de retracer les grandes étapes. Il faut donc être conscients d'ores et déjà qu'il n'est plus ce qu'il a déjà été. Pour débuter, il semble important de rappeler quelques principes de base qui ont servi à l'élaboration des lectionnaires byzantins.

a) *Lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament*

Tout d'abord, les lectures bibliques proclamées lors des offices sont de trois types: les lectures de l'évangile, les lectures des épîtres des apôtres et les lectures prophétiques (προφητικά ἀναγνώσματα) désignées par les Slaves par le terme grec « παροιμία ». Les deux premiers types sont des lectures néo-testamentaires lues essentiellement à la Liturgie eucharistique, bien que l'Evangile soit également lu aux Matines les jours de fêtes. Quant au troisième type, il s'agit essentiellement de lectures de l'Ancien Testament aux Vêpres, bien qu'il puisse y avoir quelques lectures tirées des épîtres des apôtres pour les Vêpres lors de fêtes d'apôtres.

Notons qu'il existe des cas exceptionnels où les trois types de lectures bibliques sont présents dans un même office: par exemple, les Heures

[2] *Ibid.*, p. 138 (voir note 40). Il est prévu de lire à ce moment, entre Pâques et la Pentecôte, les Actes des Apôtres, et les autres dimanches de l'année, les sept épîtres catholiques, les quatorze épîtres pauliniennes et l'Apocalypse de Jean (cf. *Typikon*, Moscou, 1904 (repr. Graz, 1964), chap. 2, 1er N.B., p. 5v.

Royales des paramonies de la Nativité et de la Théophanie, et celles du Grand Vendredi, de même que les Vêpres du Grand Vendredi et les Matines du Grand Samedi. L'Evangile est lu exceptionnellement aux Vêpres du dimanche de Pâques au soir. Mais l'Ancien Testament n'est jamais lu à la Liturgie eucharistique, à moins que cette dernière ne commence par l'office de Vêpres, où dans ce cas, les lectures prophétiques ont leur place habituelle. Certains auteurs se sont demandé à quel moment l'Eglise byzantine a cessé de lire l'Ancien Testament au cours de ses célébrations eucharistiques[3], et certains précisent que « les lectures de l'Ancien Testament ne se sont maintenues que dans quelques rites: les Arméniens en ont une des Prophètes; les Chaldéens deux: la Loi et les Prophètes; les Syriens trois: de la Loi, des Sapientiaux et des Prophètes »[4]. Si l'on admet l'éventuelle influence du *Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem* (du V-VIIIe siècle)[5] sur l'ancienne liturgie constantinopolitaine, il est possible que ces lectures vétéro-testamentaires aient existé dans les célébrations eucharistiques. En effet, au VIIe siècle, saint Maxime le Confesseur signale la lecture « de la Loi et des Prophètes » dans sa Mystagogie[6]. Toutefois, saint Germain de Constantinople ne parle pas de lectures vétéro-testamentaires dans son commentaire de la Divine Liturgie écrit au VIIIe siècle, et c'est pourquoi Mateos estime que la lecture de l'Ancien Testament à la liturgie eucharistique à Byzance a disparu entre le VIIe et le VIIIe siècle[7]. L'actuel système de lectures du rite byzantin ressemble davantage à l'organisation des lectures dans le *Lectionnaire Arménien*[8], le plus ancien lectionnaire connu de Jérusalem datant de la première moitié du Ve siècle, où les lectures de l'Ancien Testament ne se retrouvent que dans des offices de vigiles, de la sainte Quarantaine ou de la Grande semaine.

---

[3] A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », *La Prière des Heures*, Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35), p. 208; P.-M. Gy, « La question du système des lectures de la liturgie byzantine », *Mescellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, Rome, 1967, p. 254.

[4] I.-H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris, 1980, pp. 93-94.

[5] *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*. Ed. par M. Tarchnisvili, CSCO 188-189, 204-205 (Scriptores Iberici 9-10, 13-14), Louvain, 1959-1960.

[6] Saint Maxime le Confesseur, *Mystagogie* 23, PG 91, 689 B. Traduction française de M. LOT-BORODINE dans *Irénikon* 13 (1936) 73.

[7] J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine – Etude historique*, Rome, 1971, OCA 191, p. 131.

[8] *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, éd. par A. RENOUX. I. PO XXXV, 1, No 163, Turnhout, 1969; II. PO XXXVI, 2, No 168, Turnhout, 1971.

b) *Les Lectionnaires*

Le fait qu'il y ait trois types de lectures bibliques dans le rite byzantin a amené la création de trois types de lectionnaires différents: le Prophétologe (προφητικόν), l'Apôtre (ἀπόστολος) et l'Evangéliaire (εὐαγγέλιον). Le Prophétologe contenant les lectures prophétiques des Vêpres est un livre maintenant disparu dans l'usage actuel du fait que le texte des lectures prophétiques se trouve imprimé dans les Ménées, le Triode ou le Pentecostaire qui sont maintenant utilisés pour ces lectures. Mais il n'en demeure pas moins qu'il a existé, et l'étude des Prophétologia peut s'avérer très utile pour déterminer l'histoire du système byzantin de lectures bibliques[9].

De leur côté, le livre de l'Apôtre et l'Evangiliaire contiennent les lectures néo-testamentaires et peuvent être organisés de deux manières. Il y a ce qu'on appelle d'une part les « Lectionnaires » à proprement parler ou « *Aprakos* » qui présentent le texte des lectures en fonction des jours et solennités de l'année, bref, d'après leur usage liturgique, et d'autre part les livres de l'Apôtre et les Tétra-évangiles liturgiques qui présentent le texte complet tel qu'il apparaît dans une édition courante du Nouveau Testament, en indiquant cependant dans les marges les différentes sections de lectures, le début et la fin de la péricope et éventuellement les passages à omettre, l'indication du jour de l'année ou de la solennité fêtée, et les phrases introductives.

En effet, dans le rite byzantin, pour les lectures du Nouveau Testament, à côté des références habituelles à partir du numéro de chapitre et des numéros de versets, il existe en plus un système de numérotation par péricope. Ainsi, l'évangile de Matthieu est divisé et numéroté en 116 péricopes, celui de Marc en 71 péricopes, celui de Luc en 114 péricopes et celui de Jean en 67 péricopes. Le livre de l'Apôtre est divisé quant à lui dans son ensemble en 335 péricopes.

Comme ces péricopes sont destinées à une lecture liturgique et puisqu'elles sont tirées souvent hors du contexte dans lequel elles se trouvent dans le corps du Nouveau Testament, les phrases introductives sont essentielles. Elles précisent qui parle à qui, à quelle occasion, à quel endroit. Le plus souvent on trouve: « En ce temps là... », « Le Seigneur dit à ses disciples », « Le Seigneur dit aux Juifs qui étaient venus à lui »,

---

[9] Voir au sujet du Prophétologion: A. RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.), Göttingen, 1915; G. Zuntz, « Das byzantinische Septuaginta-Lektionar » dans *Classica et Mediaevalias* 17 (1956) 183-198; C. HÖEG - G. ZUNTZ, « Remarks on the Prophetologion », *Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends* (Éd. by R. P. CASEY, S. LAKE and A. K. LAKE), London, 1937, p. 221.

« Le Seigneur dit: », « Le Seigneur dit cette parabole... ». Le texte est parfois adapté en fonction d'une lecture orale: les pronoms remplacés par des noms, le temps des verbes adapté. Quant aux phrases concluant les péricopes, elles peuvent également être parfois adaptées ou amplifiées pour un meilleur effet[10]. Par exemple, la péricope évangélique du 28e dimanche après la Pentecôte sur les invités au banquet qui se dérobent (*Lc* 14, 16-24) se conclut par le verset tiré du texte parallèle de *Mt* 22, 14 (« Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus ») qui a ainsi été ajouté au texte de Luc. Ce sont quelques libertés textuelles que prennent les lectionnaires byzantins pour une meilleure transmission orale du texte, mais qui risquent de surprendre et décourager les biblistes non avertis!

Contrairement à l'organisation du lectionnaire hiérosolymitain qui présente une année type depuis la Nativité du Christ, les lectionnaires byzantins sont divisés en trois parties. Les péricopes des *aprakoi* seront donc réparties dans trois parties, alors que l'index des Tetraévangiles et des Apostoloi complets sera divisé en trois sections. La première partie est appelée « synaxaire » et comporte les lectures du cycle mobile (lié à la fête de Pâques). Il couvre toutes les semaines de l'année en commençant par le dimanche de Pâques et se terminant par le Grand Samedi. Notons au passage que cette première partie commence par Pâques, alors que dans les Typika, cette partie commence par le Triode de Carême. La seconde partie est appelée « ménologe » et consiste en un calendrier des fêtes et des saints commémorés pour les 12 mois de l'année. On trouvera donc dans cette partie les lectures bibliques propres au sanctoral (cycle fixe) pour les cas où elles sont prévues. Enfin, une troisième partie comporte les lectures dites « générales », c'est-à-dire pour différentes circonstances et pour différents ordres de saints. C'est là que l'on trouvera par exemple la lecture prévue pour le baptême, pour les défunts, pour la dédicace d'une église, pour un saint hiérarque, etc. Généralement, on trouve dans les Tetraévangiles une annexe avec le texte des péricopes de la Grande Semaine. Cela s'explique du fait que plusieurs péricopes évangéliques de la Grande semaine sont « composites », c'est-à-dire que la péricope est constituée d'un montage de différents versets tirés des quatre évangiles, et ainsi la lecture de ces péricopes s'avère pratiquement impossible à partir du texte des quatre évangiles. C'est pourquoi il s'est avéré utile de joindre en annexe le texte composé, tel qu'il apparaît dans les *Aprakoi*.

---

[10] K. ALAND and B. ALAND, *The text of the New Testament*, Grand Rapids, MI, 1987, p. 166.

c) *Lecture continue et lecture choisie*

Enfin, il faut être conscient de l'existence de deux types de lecture pour le choix des péricopes. Comme dans les autres systèmes de lecture, les lectionnaires byzantins connaissent les deux types classique de lecture: la lecture continue (*lectio continua*) et la lecture choisie. Les lectionnaires byzantins préconiseront la lecture continue pour la partie du synaxaire: c'est ainsi que par exemple la Genèse sera lue pratiquement en entier pendant la sainte Quarantaine, et que le livre des Actes des Apôtres et l'Evangile de Jean seront lus en lecture continue pendant la Cinquantaine pascale. Nous y reviendrons.

Quant à la lecture choisie, elle sera préconisée pour les péricopes du ménologe et les péricopes générales. Une lecture peut être choisie pour différentes raisons. La plus évidente sera de choisir un texte qui raconte l'événement célébré: c'est le cas par exemple de la lecture de l'Apôtre le jour de la Pentecôte (*Ac* 2, 1-11) ou de la péricope évangélique pour la Nativité (*Mt* 2, 1-12). On peut aussi choisir une péricope à cause de la mention explicite d'un saint: c'est entre autres le cas pour la péricope de l'Apôtre (*Ga* 1, 11-19) pour la fête de saint Jacques frère du Seigneur (le 23 octobre) qui le mentionne au dernier verset (« je n'ai vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur »). La péricope peut aussi être choisie en fonction d'une typologie. C'est le cas de la plupart des péricopes tant vétéro-testamentaires que néo-testamentaires des fêtes de la Mère de Dieu: que ce soit la péricope de l'échelle de Jacob (*Gn* 28, 10-17) lue aux vêpres que la péricope de Marthe et de Marie (*Lc* 10, 38-42; 11, 27-28) qui présentent toutes deux des types de la Mère de Dieu. Enfin, une lecture peut aussi être choisie en fonction du lieu, particulièrement si ce choix s'est fait à l'origine dans le cadre d'une liturgie stationnale. C'est le cas par exemple de la lecture du lundi de Pâques (*Ac* 1, 12-17) décrivant le groupe des Apôtres et le remplacement de Judas qui, malgré le fait qu'elle entre dans une lecture continue, a été choisie en fonction de la station à l'église des saints Apôtres à Constantinople ce jour-là. Notons d'ailleurs par la même occasion que le choix de tous les prokimena précédant les lectures bibliques à la liturgie eucharistique pendant la semaine pascale s'expliquent par le choix des stations à Constantinople fait par le *Typikon de la Grande Eglise*[11].

[11] *Le Typikon de la Grande Eglise*, éd. par J. MATEOS. Tome II: Le cycle des fêtes mobiles, Rome, 1963, OCA 166, p. 96 et suivantes.

3. De Jérusalem à Constantinople: l'histoire des Lectionnaires byzantins

Le moment est venu maintenant d'essayer de retracer le fil de l'histoire des lectionnaires byzantins. Les lectionnaires byzantins ont beaucoup intéressé les biblistes qui les ont étudiés avant tout pour établir le texte critique de la Bible. Ainsi, la plupart des études se sont faites dans cette perspective[12]. Parmi les biblistes, diverses opinions existent quant à la date de la formation du système byzantin de lecture. C.-R. Gregory estimait que les lectures des samedis et des dimanches avaient été fixées au IIe siècle[13]. A. Wikgren et B. Metzger prétendent de leur côté que le système de lectures a été établi au IVe siècle[14]. Quant à K. et B. Aland, ils pensent que le système est apparu au VII-VIIIe siècle[15]. Or le système de lecture s'est forgé au fil des siècles, étant modelé par les diverses réformes liturgiques qu'a connues le rite byzantin. Ainsi, on ne peut étudier l'histoire des lectionnaires sans prendre en compte l'histoire de la liturgie[16].

---

[12] Au début du siècle, C.R. GREGORY, à la fin du premier volume de son *Texkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1900, a répertorié et fait une description sommaire des lectionnaires grecs relatifs au Nouveau Testament et a tenté de reconstituer le tableau des lectures. A. RAHLFS a fait la même chose pour les lectures de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque dans les *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil. histo. Klasse)*, 1915, Heft I, pp. 28-136. Quelques articles plus récents témoignent des travaux plutôt philologiques d'éminents biblistes: A. WIKGREN, « Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament », dans *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg (1963) 96-121; J. DUPLACY, « Les lectionnaires et l'édition du Nouveau Testament grec », *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, 1970.

[13] C.-R. GREGORY, *Texkritik des Neuen Testamentes*, Bd. 1., Leipzig, 1900, p. 336.

[14] A. WIKGREN, « Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament », *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg, 1963, pp. 120-121; B. METZGER, « Greek Lectionnaries and a Critical Edition of the Greek New Testament », *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, 1972, pp. 495-496.

[15] K. ALAND and B. ALAND, *The Text of the New Testament. An introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Leiden, 1987, p. 165.

[16] Nous sommes redevables, pour la présente étude, aux travaux de quelques liturgistes qui se sont intéressés à la question. Une étude qui demeure une référence est celle du P. Alexis KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », *La Prière des Heures*, Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35), pp. 201-251, qui reprend surtout les travaux sur les lectures de la sainte Quarantaine de l'éminent liturgiste russe I. Karabinov dans son étude historique du Triodion: *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, Saint-Pétersbourg, 1910. Ces deux études ont été bien résumées par le hiéromoine Macaire de Simonos-Petra dans sa thèse: (Gérard Bonnet), *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*. Mémoire dactylographié, Sorbonne, E.P.H.E, Ve Section, Paris, 1977, pp. 167-190. L'étude de jeunesse du P. P.-M. GY: « La question du système des lectures de la liturgie byzantine », *Mescellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, Rome, 1967, pp. 251-261

Or nous savons qu'au VIIIe-IXe siècles une première réforme liturgique apparaît à Byzance. En effet, la victoire définitive sur l'iconoclasme de 843 et l'arrivée à Constantinople de saint Théodore Studite avec ses moines de Bythinie vers l'an 799 inaugura la « réforme studite » marquée par son iconodulie et connue pour son apport hymnographique[17]. Concrètement, nous voyons comme résultat de cette réforme l'introduction de l'Horologion palestinien au Stoudion de Constantinople[18], l'édition du Triodion[19], la percée d'une nouvelle exégèse liturgique de type iconique[20], le développement progressif de la prothèse[21]. Il faut donc être conscient du fait qu'à Constantinople a coexisté pendant un certain temps le Typikon de la Grande Eglise régularisant l'office asmatique des églises séculières et le Typikon studite ordonnant les usages du grand monastère de la capitale de l'empire, lequel avait repris des usages palestiniens en adoptant l'Horologion hiérosolymitain (sabaïte). Mais dès le IXe siècle, il y aura une influence studite sur le Typikon de la Grande Eglise [22]. Nous devons donc garder bien en tête tous ces phénomènes liturgiques lorsque nous étudions l'histoire des lectionnaires.

a) *Le Typikon de la Grande Eglise*

Les lectures bibliques prévues aujourd'hui par le rite byzantin sont essentiellement celles prévues par le *Typikon de la Grande Eglise*. Les

---

est intéressante surtout par les questions qu'elle pose. Finalement, une étude plus récente, tenant compte de l'évolution des connaissances sur l'histoire de la liturgie, du Prof. A. Pentkovsky de l'Académie de Théologie de Moscou s'avère très utile: A. PENTKOVSKY, « Lekcionarii i chetveroevangelia v vizantiyskoy i slavianskoy liturgicheskikh tradiciakh », *Evangelie ot Ioanna v slavianskoy tradicii*, Saint-Pétersbourg, 1998, appendice 1, pp. 3-54. Notons, enfin, le livre de G. BARROIS, *Scripture Readings in Orthodox Worship*, Crestwood, NY, 1977, qui est davantage un ouvrage de vulgarisation qu'une étude historique de la question.

[17] R. TAFT, *Le rite byzantin*, Paris, 1996, pp. 61-62.

[18] Lire à ce sujet: M. SKABALLANOVICH, *Tolkovyj Tipikon*, I, Kiev, 1910, pp. 395-396; M. ARRANZ, *Kak molilis' Bogu drevnie vizantiycy*, Saint-Pétersbourg, 1979, pp. 19-20; T. POTT, *La réforme liturgique byzantine*, Rome, 2000, pp. 108-113.

[19] *Ibid.*, pp. 117-120; I. KARABINOV, *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, Saint-Pétersbourg, 1910, pp. 77, 122-196.

[20] Il s'agit d'un commentaire de la liturgie voyant dans toutes les actions liturgiques une représentation icônique de la vie du Christ. Le tout premier commentaire de ce type, antérieur à la réforme studite, est *L'histoire ecclésiastique* du patriarche Germain Ier de Constantinople (715-730).

[21] A ce sujet lire: T. POTT, « Le rite de la prothèse et la suspension de son évolution », *La réforme byzantine*, pp. 170-196.

[22] M. ARRANZ, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie », *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle*, Conférences Saint-Serge, XXIIe semaine d'études liturgiques, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 1976 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 7), p. 52.

deux versions les plus anciennes qui nous sont parvenues sont d'une part le manuscrit de Patmos, publié par A. Dmitrievsky[23], datant de la fin du IXe-début du Xe siècle, et le manuscrit de Jérusalem, publié par J. Matéos [24] et datant du milieu du Xe siècle.

Le cycle mobile d'après le Typikon de la Grande Eglise se divise en quatre parties: de Pâques à la Pentecôte; de la Pentecôte au Nouvel An (23 septembre); du Nouvel An au dimanche du Carnaval (ἀπόκρεω), et enfin, du dimanche du Carnaval au Grand Samedi. A partir de Pâques il est prévu de lire l'évangile de Jean; à partir de la Pentecôte – l'évangile de Matthieu; après le Nouvel An – l'évangile de Luc, et enfin, pendant la période du Triode, l'évangile de Marc[25]. Le Typikon de la Grande Eglise apparaît ainsi, d'après le grand titre de la partie mobile, comme le « Canon de la Sainte et Grande Eglise de Dieu pour les lectures des Actes, de l'Apôtre, de l'Evangile et des Prophètes »[26].

Les lectionnaires byzantins du VIIIe-XIVe siècles sont habituellement classés en deux catégories: les « complets » (type *l* e) contenant, pour la période allant de la Pentecôte au Carême, des lectures pour chaque jour de la semaine, et les « courts » (type *l* esk) ne contenant, pour la même période, que les lectures des samedis et des dimanches[27].

Pour ce qui est des évangéliaires, les deux types de lectionnaires ont les mêmes lectures tirées de l'Evangile de Jean pour la période de Pâques à la Pentecôte. Mais pour ce qui est de la période entre la Pentecôte et le dimanche du Carnaval, les lectures contenues par le type *l* e pour les jours de la semaine ne sont pas toutes les mêmes, et c'est pourquoi on classe les lectionnaires de type *l* e en trois sous-types: κ, α et β. Le sous-type κ, pour les lectures de semaine entre la Pentecôte et le Nouvel An prévoit une lecture continue de Matthieu pendant 11 semaines, après quoi Marc est lu pendant 5 semaines. Après le Nouvel An, on lit Luc pendant 12 semaines, puis on lit de nouveau Marc pendant 6 semaines. De son côté, le sous-type α prévoit de lire, entre la Pentecôte et le Nou-

---

[23] A. DMITRIEVSKY, *Opisanie liturgicheskikh rukopisey.* Tome I: Typika, Kiev, 1895, pp. 1-152.

[24] *Le Typikon de la Grande Eglise*, éd. par J. MATEOS. Tome I: Le cycle des douze mois. Rome, 1962 (OCA 165), Tome II: Le cycle des fêtes mobiles, Rome, 1963 (= OCA 166).

[25] *Le Typikon de la Grande Eglise.* Tome II, pp. 90-91. Cf. DMITRIEVSKY, *Opisanie*, tome I, p. 135.

[26] *Le Typikon de la Grande Eglise.* Tome II, p. 2.

[27] PENTKOVSKY, « Lekcionarii i chetveroevangelia v vizantiyskoy i slavianskoy liturgicheskikh tradiciakh », p. 4. Voir: K. ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Bd. I: Gesamtübersicht, Berlin, 1963, p. 24. Dans les sigles utilisés, *l* désigne un lectionnaire, e veut dire « ephêmeros » (quotidien), sk – « sabbato-kyriaki » (samedi-dimanche).

vel An, l'évangile de Matthieu pendant 9 semaines, après quoi Marc est lu pendant 8 semaines. Après le Nouvel An il y est prescrit de lire Luc pendant 11 semaines, puis de reprendre Marc pour les semaines restantes[28]. Quant au sous-type β, il ressemble au système du sous-type α, mais les péricopes de Marc se retrouvent placées toutes ensemble après les péricopes de Luc[29].

L'existence de deux grands types de lectionnaires (*l* e et *l* esk; complets et courts) n'est pas étonnant. En effet, jusqu'à la réforme du patriarche Philothée de Constantinople au XIVe siècle suite à laquelle l'office asmatique est tombé en désuétude, il y avait à Constantinople et partout dans l'empire, et de même chez les Slaves, deux types d'office différents: l'un était celui des églises séculières qui suivaient le Typikon de la Grande Eglise, et l'autre était celui des monastères qui suivaient l'ordo studite ou sabaïte. Or, les Pères M. Arranz et J. Matéos expliquent qu'à la Grande Eglise de Constantinople, on ne célébrait pas la liturgie eucharistique quotidiennement, mais seulement les jours de fêtes du Seigneur et des saints, pendant le temps pascal, les samedis et les dimanches, pour les commémorations de saints à caractère stationnal et les jours de jeûne[30]. Cela explique la nécessité de prier pour les catéchumènes aux Vêpres et aux Matines asmatiques, et la raison pour laquelle ces deux offices peuvent être considérés comme les pivots de la prière communautaire des anciens Byzantins [31]. D'autre part, cela explique pourquoi le Typikon de la Grande Eglise n'avait pas besoin de prévoir de lectures pour les jours de semaine entre la Pentecôte et le Carême, puisque si une liturgie eucharistique était célébrée un de ces jours-là, on lisait les lectures prévues par le ménologe ou la lecture « générale » appropriée[32]. A partir de ces faits, on peut imaginer que les lectionnaires complets (*l* e) se rattacheraient d'avantage aux offices des monastères alors que les lectionnaires courts (*l* esk) se rapporteraient aux offices des cathédrales et des églises séculières.

Or, si la liturgie quotidienne dans les monastères de Constantinople est le résultat de la réforme studite ayant préconisé l'ordo palestinien à

[28] Un lectionnaire de ce type est le Lectionnaire byzantino-géorgien des évangiles, analysé par G. GARRITE dans: *Le Muséon* 91 (1978) fasc. 1-2, pp. 105-113.

[29] PENTKOVSKY, « Lekcionarii i chetveroevangelia v vizantiyskoy i slavianskoy liturgicheskikh tradiciakh », p. 5. Voir aussi W.C. BRAITHWAITE, « The Lection-system of the Codex Macedonianus », dans *The Journal of Theological Studies* 5 (1904) 267-269.

[30] J. MATEOS, « λειτουργία » *Le Typikon de la Grande Eglise*. Tome II, p. 302.

[31] M. ARRANZ, « L'office de l'Asmatikos Orthros (Matines chantées) de l'ancien Euchologe byzantin » dans OCP 47 (1981) 135 et 156-157.

[32] PENTKOVSKY, « Lekcionarii i chetveroevangelia v vizantiyskoy i slavianskoy liturgicheskikh tradiciakh », p. 11.

celui de la Grande Eglise, on pourrait penser que le système de lectures court (*l* esk) fut complété au IXe siècle pour donner le système complet de type *l* e.

Un autre indice de classification des lectionnaires est la présence ou l'absence de lecture pour les Heures Royales du Grand Vendredi qui n'existaient pas dans la pratique liturgique de la Grande Eglise de Constantinople mais seulement dans la tradition palestinienne (adoptée par les Studites). Ainsi, les lectionnaires qui contiennent des lectures pour ces Heures sont nécessairement de type monastique, à moins que ces lectionnaires ne datent d'après la réforme liturgique du patriarche Philothée de Constantinople (XIVe siècle) qui a diffusé l'ordo hiérosolymitain (sabaïte) partout dans l'empire.

Enfin, notons une dernière différence entre les évangéliaires byzantins: pour les dimanches de la période entre la Pentecôte et le début du Carême, certains évangéliaires numérotent les dimanches par rapport à la Pentecôte, alors que d'autres ont deux numérotations différentes – l'une pour les péricopes de Matthieu, l'autre pour les péricopes de Luc. Les lectionnaires de type *l* esk (courts) semblent préconiser ce système[33] (par exemple: « 5e dimanche de Luc »), et c'est le système que préconisent de nos jours les évangéliaires grecs, alors que les évangéliaires slaves préfèrent l'autre système de numérotation par rapport à la Pentecôte (par exemple: « 18e dimanche après la Pentecôte »).

b) *Le Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*

Si l'on fait remonter l'actuel système byzantin de lectures bibliques au IXe siècle, époque à laquelle se rapportent les plus anciennes versions du Typikon de la Grande Eglise que nous possédons, et donc après la crise iconoclaste et la « réforme studite », on peut toutefois se demander quel était le système de lectures bibliques à Byzance avant le IXe siècle.

Dans son étude sur le Carême, le liturgiste russe I. Karabinov explique qu'avant le Xe siècle, c'est le système hiérosolymitain qui primait en Orient, ce « κανόν τῆς ἁγίας πόλεως » qu'il a vu mentionné dans un évangéliaire sinaïtique daté du Xe siècle. Selon lui, ce système aurait été utilisé à Chypre et en Italie du Sud et a influencé le système arménien, syrien et copte[34]. M. Tarchnisvili a publié une version géorgienne, la seule présentant l'état le plus complet de ce lectionnaire hié-

---

[33] PENTKOVSKY, « Lekcionarii i chetveroevangelia v vizantiyskoy i slavianskoy liturgicheskikh tradiciakh », p. 27.

[34] I. KARABINOV, *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, Saint-Pétersbourg, 1910, pp. 26-27.

rosolymitain d'avant le VIIIe siècle qui ait survécu[35]. Le lectionnaire hiérosolymitain ne distinguait pas le cycle mobile du cycle fixe, mais se présentait comme une année type commençant par la Nativité du Christ.

A titre d'exemple, comparons les lectures du Nouveau Testament des dimanches de la sainte Quarantaine d'après le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem et le Typikon de la Grande Eglise:

LECTURES DU NOUVEAU TESTAMENT
DES DIMANCHES DE LA SAINTE QUARANTAINE

Dimanche	**Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem**	**Typikon de la Grande Eglise**
Avant l'ἀπόκρεω	–	*1 Co* 6, 12-20 *Lc* 15, 11-32 [Fils Prodigue]
De l'ἀπόκρεω	*Rm* 14, 14-26 *Mt* 6, 34-7, 21	*1 Co* 8, 8-9, 2 *Mt* 25, 31-46
De la tyrophagie (des laitages)	2 *Co* 6, 2-10 *Mt* 6, 1-33	*Rm* 13, 11-14, 4 *Mt* 6, 14-21
1er du Carême	*Rm* 11, 1-5 *Lc* 15, 1-10 [Le Bon Pasteur]	*Hb* 11, 24-26.32-40 *Jn* 1, 44-52
2e du Carême	*Rm* 12, 6-16 *Lc* 15, 11-32 [Le Fils Prodigue]	*Hb* 1, 10-2, 3 *Mc* 2, 1-12
3e du Carême	*Rm* 12, 16-13, 6 *Lc* 18, 1-14 [Le juge inique; Pharisien et Publicain]	*Hb* 4, 14-5, 6 *Mc* 8, 34-9, 1
4e du Carême	*Rm* 13, 10-14, 6 *Lc* 10, 25-37 [Le bon Samaritain]	*Hb* 6, 13-20 *Mc* 9, 17-31
5e du Carême	*Ep* 4, 25-5, 2 *Lc* 16, 19-31 [Le riche et Lazare]	*Hb* 9, 11-14 *Mc* 10, 32-45
Des Palmes	*Ep* 1, 3-14 *Mt* 21, 1-17	*Ph* 4, 4-9 *Jn* 12, 1-18

Or, nous constatons à partir de ce tableau que certains thèmes apparaissant dans le *Triodion* sont en fait les thèmes de l'évangile prévu pour le dimanche dans le système de lectures hiérosolymitain. Par exemple, le thème du Fils Prodigue (évangile du 2e dimanche selon le Lectionnaire hiérosolymitain) se trouve traité par les stichères idiomèles de la se-

[35] *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*, éd. par M. TARCHNISVILI, CSCO 188-189, 204-205 (Scriptores Iberici 9-10, 13-14).

maine qui suit ce dimanche dans le *Triodion*. Il en est de même pour les paraboles du Bon Pasteur (1er dimanche), du Juge inique et du Publicain et du Pharisien (évangile du 3e dimanche), du Bon Samaritain (évangile du 4e dimanche), du Riche et de Lazare (évangile du 5e dimanche) qui se trouvent toutes traitées par les stichères idiomèles du *Triodion* pour la semaine qui suit ces dimanches. De plus, un canon leur est réservé dans l'office du dimanche respectif et dans la semaine qui suit, pour certains de ces thèmes[36]. Toute cette hymnographie appartient sans doute à la couche palestinienne du Triodion. Néanmoins, si l'on considère saint Théodore le Studite, et son frère Joseph, comme les rédacteurs du Triodion au IXe siècle[37], on pourrait penser qu'ils aient tous deux connu le système de lecture hiérosolymitain et qu'ils l'aient peut-être eux-mêmes pratiqué, à moins qu'ils n'aient importé de Palestine un archétype du Triodion à Constantinnople, ou encore, que la rédaction finale du Triodion n'ait été faite en Palestine, comme semble le penser G. Bertonnière[38].

c) *Le système de lecture antiochien*

Si le Lectionnaire de Jérusalem a été largement diffusé en Orient, il n'en demeure pas moins qu'il existait également un système de lecture propre à Antioche. En lisant les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, prêchées entre 512 et 518, on constate que ce système était proche du système constantinopolitain: les lectures pour la Nativité du Christ (25 décembre)[39] et pour la Théophanie (6 janvier)[40] étaient les même qu'à Constantinople. A Pâques, on lisait également le prologue de Jean[41] et pour la Mi-Pentecôte, la péricope de *Jn* 7, 14-30[42]. Tout comme à Constantinople, on lisait la Genèse pendant la sainte Quarantaine[43].

---

[36] Lire à ce sujet: G. BERTONIERE, *The Sundays of Lent in the Triodion – The Sundays without a Commemoration*, Rome, 1997 (OCA 253), pp. 45-49, 65-78, 79-98, 141-144; Hiéromoine Macaire (Gérard Bonnet), *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*. Mémoire dactylographié, Sorbonne, E.P.H.E, Ve Section, Paris, 1977, pp. 188-190.

[37] KARABINOV, *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, p. 77, 122 et suivantes.

[38] BERTONIERE, *The Sundays of Lent in the Triodion – The Sundays without a Commemoration*, p. 144.

[39] Sévère d'Antioche, homélies 63 (PO t. 8, fasc. 2, pp. 285-313), 83 (PO t. 20, fasc. 2, pp. 399-420) et 115 (PO t. 26, fasc. 3, pp. 307-324).

[40] Sévère d'Antioche, homélies 66 (PO t. 8, fasc. 2, pp. 331-349), 85 (PO t. 23, fasc. 2, pp. 25-38), 103 (PO t. 22, fasc. 2, pp. 289-302), 117 (PO t. 26, fasc. 3, pp. 339-356).

[41] Sévère d'Antioche, homélies 23 (PO t. 37, fasc. 1, pp. 114-133) et 43 (PO t. 36, fasc. 1, pp. 74-95).

[42] Sévère d'Antioche, homélie 46 (PO t. 35, fasc. 3, pp. 288-303).

[43] Sévère d'Antioche, homélie 16 (PO t. 38, fasc. 2, pp. 438-445).

Rappelons-nous que c'est à Antioche, pendant la sainte Quarantaine, que saint Jean Chrysostome a prêché ses fameuses homélies sur la Genèse. C'est pourquoi, on peut se demander si la lecture de Genèse pendant la sainte Quarantaine à Constantinople n'a pas été une importation antiochienne faite par saint Jean Chrysostome au IVe siècle[44]. Néanmoins, Sévère d'Antioche, au VIe siècle, dans son homélie 125 utilise l'argument suivant concernant la nouveauté pour justifier l'interprétation christologique du Trisagion: il est conscient qu'il y avait des fêtes célébrées à Jérusalem qui ne l'étaient pas à Antioche, par ce qu'elles avaient été introduites à Jérusalem plus tardivement. Cela laisse supposer que les systèmes de lecture de Jérusalem et d'Antioche, dans leur ensemble, n'ont pas toujours été identiques[45].

d) *Influence de Jérusalem sur Constantinople*

Si la présence du système de lecture hiérosolymitain ou antiochien à Constantinople avant le IXe siècle n'a pu être démontré, il n'en demeure pas moins que le système hiérosolymitain fut largement utilisé dans l'empire chrétien, dû sans doute à la gloire de la Ville Sainte, avant que le système de la Grande Eglise, celui de la capitale de l'empire, ne prenne le dessus. Toutefois, il faut être conscient que le système hiérosolimitain a pu influencer le système constantinopolitain. Par exemple, les douze évangiles des Matines du Grand Vendredi, célébrées habituellement le jeudi soir, et tirées de la Pannychis des Souffrances de la Passion de notre Seigneur Jésus-Christ sont d'inspiration hiérosolymitaine, et ont pour origine un office stationnal de la Ville Sainte, célébré dans la nuit de jeudi à vendredi et attesté par Egérie, le Lectionnaire Arménien et le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem[46]. On peut le constater à partir du tableau comparatif qui suit:

[44] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, pp. 178-179.

[45] Sévère d'Antioche, homélie 125 (PO t. 29, fasc. 1, pp. 247-249). A propos du système antiochien, lire: P.-M. GY, « La question du système des lectures de la liturgie byzantine », pp. 255-259.

[46] *Le Typikon de la Grande Eglise*. Tome II, p. 79, note 1.

LECTURES DE LA VIGILE DU GRAND VENDREDI

Lectionnaire Arménien	**Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem**	**Typikon de Grande Eglise**
Mont des Oliviers:	Mont des Oliviers:	1) *Jn* 13, 31-18, 1
1) *Jn* 13, 16-18, 1	1) *Jn* 13, 31-18, 2	2) *Jn* 18, 1-28
Imbomon:	Imbomon:	3) *Mt* 26, 57-75
2) *Lc* 22, 1-65	2) *Lc* 22, 39-46	4) *Jn* 18, 28-19, 16
3) *Mc* 14, 27-72	3) *Mc* 14, 33-42	5) *Mt* 27, 3-32
Gethsémani:	Gethsémani:	6) *Mc* 15, 16-32
4) *Mt* 26, 31-56	4) *Mt* 26, 36-56	7) *Mt* 27, 33-54
Cour du Grand Prêtre:	Cour du Grand Prêtre:	8) *Lc* 23, 32-49
5) *Mt* 26, 57-75	5) *Mt* 26, 57-27, 2	9) *Jn* 19, 25-37
Golgotha:		10) *Mc* 15, 43-47
6) *Jn* 18, 2-27	6) *Jn* 18, 28-19, 16	11) *Jn* 19, 38-42
7) *Jn* 18, 28-19, 16	Sion:	12) *Mt* 27, 62-66
	7) *Jn* 18, 3-27	
	8) *Lc* 22, 54-23, 31	

On s'accorde généralement pour dire que la tradition byzantine a d'abord hérité d'une série de onze évangiles, dont les quatre premiers ont été pris parmi les sept (ou huit) lectures hiérosolymitaines et les sept autres ont été prises parmi les lectures provenant des autres offices hiérosolymitains pour le Grand Vendredi. Ce n'est que plus tard qu'on ajouta un douzième évangile dans la tradition byzantine, provenant des Matines hiérosolymitaines du Grand Samedi[47].

En fait, il semblerait que le nombre initial des onze évangiles de la Passion ait été choisi en fonction de la série des onze évangiles de la Résurrection ou matinaux (εὐαγγέλια ἀναστάσιμα ou ἑωθινὰ) lues à tour de rôle aux Matines dominicales et déjà prévues par le Typikon de la Grande Eglise[48]. La série des onze évangiles de la Résurrection reprend la série des évangiles lus à Jérusalem pendant la semaine pascale[49] qui a

[47] T. POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 149; S. JANERAS, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Rome, 1988, pp. 120-123; 185-186; R. TAFT, « A Tale of two cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History », *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley*, Washington, D.C., 1990, p. 27-30.

[48] *Le Typikon de la Grande Eglise*. Tome II, p. 170-175. Au sujet des deux séries de onze évangile, voir: JANERAS, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, p. 122; POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 149.

[49] *Le Codex Arménien Jérusalem 121*. Ed. par A. RENOUX. II. PO XXXVI, 2, No 168, p. 308-325; *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*, éd. par M. TARCHNISVILI, CSCO 189 (= *Scriptores Iberici* 10), pp. 113-120.

plus ou moins délimité leur nombre[50], comme il apparaît à partir du tableau suivant:

EVANGILES DE LA RESURRECTION

Lectionnaire Arménien	**Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem**	**Typikon de Grande Eglise**
Vigile pascale: *Mt* 28, 1-20	Vigile pascale: *Mt* 28, 1-20	1) *Mt* 28, 16-20
Nuit de Pâques: *Jn* 20, 1-18	Nuit de Pâques: *Jn* 20, 1-18	2) *Mc* 16, 1-8
Pâques le matin: *Mc* 16, 2-8	Pâques le matin: *Mc* 16, 1-8	3) *Mc* 16, 9-20
Pâques le soir: *Jn* 20, 19-25	Pâques le soir: *Jn* 20, 19-25	4) *Lc* 24, 1-12
Lundi: *Lc* 23, 50-24, 12	Lundi: *Lc* 23, 54-24, 12	5) *Lc* 24, 21-35
Mardi: *Lc* 24, 13-35	Mardi: *Lc* 24, 36-40	6) *Lc* 24, 36-53
Mercredi: *Lc* 24, 36-40	Mercredi: *Lc* 24, 13-35	7) *Jn* 20, 1-10
Jeudi: *Mt* 5, 1-12	Jeudi: *Mt* 5, 1-12	8) *Jn* 20, 11-18
Vendredi: *Jn* 21, 1-14	Vendredi: *Jn* 21, 1-14	9) *Jn* 20, 19-31
Samedi: *Jn* 21, 15-25	Samedi: *Jn* 21, 15-25	10) *Jn* 21, 1-14
Dimanche: *Jn* 1, 1-17	Dimanche: *Jn* 1, 1-17	11) *Jn* 21, 14-25
Dimanche soir: *Jn* 20, 26-31	Dimanche soir: *Jn* 20, 26-31	

Le fait que la lecture de l'évangile de la Résurrection aux Matines dominicales soit d'origine hiérosolymitaine n'est pas étonnant puisque nous avons l'attestation de cette lecture à l'office dominical du matin à Jérusalem au IVe siècle par Egérie. Cette dernière nous dit en effet que « l'évêque se tient à l'intérieur des grilles, il prend l'Evangile, vient à l'entrée et lit lui-même le récit de la Résurrection du Seigneur »[51]. Ce fait rejoint le sentiment du P. M. Arranz qui se demandait « si l'évangile dominical n'est pas une innovation relativement récente à Constantinople, et s'il ne provient pas de l'office monastique palestinien, comme le verset *Ps* 150, 6 semble le suggérer »[52]. Ainsi, il est fort possible que les onze évangiles de la Résurrection, d'origine hiérosolymitaine, aient été

---

[50] POTT, *La réforme liturgique* byzantine, pp. 149-150; S. JANERAS, « I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina », *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Rome, 1986, pp. 64-66.

[51] EGERIE, *Journal de voyage*, 24, 10.

[52] M. ARRANZ, « L'office de l'Asmatikos Orthros (Matines chantées) de l'ancien Euchologe byzantin » dans OCP 47 (1981) 154.

récupérés par la tradition sabaïte, puis introduits à Constantinople par la réforme studite, et de là, qu'ils aient influencé le Typikon de la Grande Eglise.

4. Lecture continue du Nouveau Testament

Pour la lecture continue du Nouveau Testament, nous devons nous reporter à la partie du synaxaire des lectionnaires. Comme nous l'avons vu, les lectionnaires byzantins ont divisé l'année en quatre grande périodes. La première s'ouvre avec Pâques et se poursuit jusqu'à la Pentecôte. La seconde se trouve délimitée entre la Pentecôte et le Nouvel An. La troisième s'inaugure avec le Nouvel An et se poursuit jusqu'au début du cycle du Triodion. La quatrième couvre la période du Triode.

a) *De Pâques à la Pentecôte*

La liturgie byzantine a donc choisi de lire à la liturgie eucharistique en lecture continue les Actes des Apôtres et l'Evangile de Jean pour la période pascale se terminant par la fête de la Pentecôte. Il faut dire qu'on lisait déjà les Actes des Apôtres à Jérusalem pendant la même période. Cette lecture continue s'inaugure par la lecture du Prologue de Jean le jour de Pâques (*Jn* 1, 1-17), que la tradition hiérosolymitaine lisait le dimanche après Pâques. Nous pouvons remarquer trois exceptions à la règle pour ce qui à trait aux lectures de l'évangile: le mardi de Pâques, on lit la péricope de *Luc* (24, 12-35) sur les disciples d'Emmaüs, qui était la péricope prévue ce jour-là par le Lectionnaire Arménien[53], témoin de la liturgie hiérosolymitaine de la première moitié du Ve siècle; la péricope de *Marc* (15, 43-16, 8), lue le 3e dimanche de Pâques et relatant l'ensevelissement et le tombeau vide qui est en fait une lecture choisie en fonction de la commémoration, ce dimanche-là, des myrophores, de Joseph d'Arimathie et de Nicodème, et finalement, la péricope de *Luc* (24, 36-53) lue le jeudi de l'Ascension qui est une lecture choisie en fonction de cette fête.

Par contre, il est aussi intéressant de remarquer quelques inversions dans la lecture cursive des Actes et de Jean. Tout d'abord, il y a une inversion entre l'entretien avec Nicodème (*Jn* 3, 1-16) placé le jeudi de Pâques qui précède le récit de la purification du temple (*Jn* 2, 12-22) placé le vendredi de Pâques, peut-être pour le mettre mieux en relation avec le récit de la guérison d'un impotent dans le temple (*Ac* 3, 1-8) prévu

[53] *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, éd. par A. RENOUX, II. PO XXXVI, 2, No 168, pp. 316-317.

ce jour-là. Le dimanche de Thomas, la péricope de *Jn* 20, 19-31 est en fait choisie en fonction de la commémoration de l'apôtre Thomas ce même jour, et il semblerait que la péricope d'*Ac* 5, 12-20 relatant les miracles opérés par les Apôtres l'ait été également. Le lundi de la 2e semaine après Pâques, on revient au chapitre 2 de l'évangile de Jean pour lire la péricope des Noces de Cana (*Jn* 2, 1-11), le premier miracle du Christ qui ne fait l'objet d'aucune commémoration particulière dans le rite byzantin actuel. Néanmoins, la présence, ce jour-là, de cette péricope déplacée de l'ordre chronologique s'explique par une station particulière prévue ce jour-là par le *Typikon de la Grande Eglise* aux Chalcoprateia[54] en mémoire de la Mère de Dieu. Ainsi, la lecture de *Jn* 2, 1-11 s'explique par le fait qu'elle était autrefois une lecture choisie. La semaine suivante, le 3e lundi de Pâques, on revient au chapitre 4 de Jean pour lire le récit de la guérison du fils d'un fonctionnaire royal (*Jn* 4, 46-54). Comme le miracle se produit de nouveau à Cana où Jésus est retourné (*Jn* 4, 46), il est possible qu'on ait voulu faire un parallèle avec la lecture choisie du lundi précédent (*Jn* 2, 1-11). Mais rien ne nous laisse supposer que ce soit une lecture choisie, car le *Typikon de la Grande Eglise* ne prévoit aucune station particulière ce jour-là. Etrangement, le samedi de la 3e semaine après Pâques, on passe du 6e chapitre au 15e chapitre de Jean pour lire la péricope traitant de la relation entre les disciples et le monde (*Jn* 15, 43-16, 8), pour revenir ensuite au chapitre 5 le dimanche et lire la péricope du paralytique (*Jn* 5, 1-15), thème de ce 4e dimanche de Pâques. Cette lecture précède la péricope de la Samaritaine (*Jn* 4, 5-42) lue le 5e dimanche de Pâques. Ces deux péricopes encadrent admirablement, par leur allusion à l'eau comme symbole de l'Esprit Saint, la fête de la Mi-Pentecôte et la péricope de *Jn* 7, 14-30 où Jésus, « au milieu de la fête » (*Jn* 7, 14) enseigna dans le temple. Toutefois, cette péricope n'est qu'un prélude au discours sur l'eau vive (*Jn* 7, 37-52) qui lui fait suite mais qui ne sera lu qu'à la Pentecôte.

Quant à la lecture des *Ac* 14, 6-18, le jour de la Mi-Pentecôte, sur la guérison d'un impotent par les apôtres, où Barnabé est appelé Zeus par la foule et Paul – Hermès, fait-elle écho à la guérison du paralytique le dimanche précédent, ou est-elle plutôt une lecture choisie en fonction d'une ancienne station à Constantinople tombée en désuétude, non attestée par le *Typikon de la Grande Eglise*? Cette dernière hypothèse s'avère être confirmée par des chroniques byzantines qui attestent l'existence d'une station à l'église saint Mocius de Constantinople[55], ancien

[54] Sanctuaire où était conservée la Ceinture de la Mère de Dieu.

[55] R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. III, Paris, 1953, pp. 367-371.

temple païen dédié à Zeus, qui fut supprimé au Xe siècle suite à un attentat en ce lieu contre l'empereur Léon VI[56]. De plus, notons que le *Typikon de la Grande Eglise*, bien qu'il ne mentionne plus la station, en garde des caractéristiques en mentionnant un tropaire et des antiphones[57]. Le 6e dimanche de Pâques, on revient du chapitre 10 au chapitre 9 de Jean pour lire la péricope de l'aveugle-né, à l'origine du thème de ce dimanche dans le *Pentecostaire*. Enfin, les péricopes du 7e dimanche de Pâques – le discours pastoral de Paul aux prêtres de l'Eglise d'Ephèse (*Ac* 20, 16-17; 28-36) et la prière sacerdotale du Christ (*Jn* 17, 1-13) ont été choisies pour la commémoration, ce dimanche-là, des 318 Pères réunis au Concile de Nicée (en 325).

b) *De la Pentecôte au Nouvel An*

Après la Pentecôte, la liturgie byzantine lit en lecture continue l'épître aux Romains et l'évangile de Matthieu jusqu'au 17e dimanche après la Pentecôte. La lecture continue de Romains s'achève le 6e lundi après la Pentecôte et fait place à la lecture de la première épître aux Corinthiens qui s'achève le 10e mercredi après la Pentecôte pour faire place à la seconde épître aux Corinthiens. On lira toutefois une péricope tirée de Romains le 6e, 7e, 8e, 9e et 10e samedi après la Pentecôte et une péricope tirée de la 1ère épître aux Corinthiens du 11e au 19e samedi de même que du 10e au 13e dimanche après la Pentecôte. Notons également que pour la lecture continue en semaine, l'évangile de Matthieu se termine le 11e dimanche après la Pentecôte et cède sa place à la lecture de l'évangile de Marc qui débute le lundi de la 12e semaine. Toutefois, on continue de lire Matthieu les samedis et les dimanches jusqu'au Nouvel An. Les lectures de l'apôtre sont alors tirées des épîtres aux Romains, 1ère et 2e aux Corinthiens pour les samedis et les dimanches, auxquelles viennent s'ajouter Galates et Ephésiens en semaine.

Nous constatons ainsi que l'organisation des lectures des samedis et des dimanches suit une lecture continue indépendante de la lecture continue des jours de semaines qui s'avère être plus tardive, comme nous l'avions dit, puisqu'elle n'était pas prévue par le Typikon de la Grande Eglise mais résulterait de l'office monastique qui s'est répandu partout par la suite[58].

---

[56] Syméon MAGISTER, PG 109, 765 BC; Les Parastaseis Syntomoi Chronicai (vers 750) in *Scriptores Originum Constantinopolitarum* I, III, Leipzig, 1901, p. 214-215. Nous sommes redevables, pour ces information, au mémoire de maîtrise dactylographié soutenu à l'E.P.H.E. par S. GARNIER, *La Mi-Pentecôte dans la liturgie byzantine du VIe-Xe siècles*, p. 136.

[57] *Le Typikon de la Grande Eglise*. Tome II, pp. 120-121.

[58] P.-M. GY, « La question du système des lectures de la liturgie byzantine », pp. 254-255.

c) *Du Nouvel An au cycle du Triode*

Le Typikon de la Grande Eglise prévoyait de lire l'évangile de Luc en lecture continue à partir du Nouvel An[59]. Il faut préciser à ce sujet que le Nouvel An, à Constantinople, commençait le 23 septembre et marquait, depuis son institution par l'empereur Constantin (en 313), le début de l'indiction (à l'origine, fixation de l'impôt foncier annuel). On choisit ce jour parce qu'on y célébrait la naissance d'Auguste, qui, déjà avant Constantin, marquait le début de l'année dans une grande partie de l'Orient. Avec l'adoption du calendrier romain à Constantinople, et la suppression du culte d'Auguste, le 23 septembre se retrouva dépourvu de toute signification civile. On choisit alors pour le début de l'indiction une date plus commode: celle du 1er septembre. Ainsi, le *Typikon de la Grande Eglise* conserve la pratique de la seconde moitié du Ve siècle où le 1er septembre marque le début de l'indiction (début de l'année civile) alors que le 23 septembre demeure le début du Nouvel An ecclésiastique. On estime que ce changement pour le début de l'indiction a dû se faire dans la seconde moitié du Ve siècle, probablement depuis le 1er septembre 462. La célébration de la Conception de saint Jean Baptiste, qui constitue chronologiquement le premier des mystères évangéliques, fut placée à Byzance le 23 septembre, au début de l'année ecclésiastique (coïncidence avec la fête de la naissance d'Auguste), et non pas le 24 septembre, neuf mois avant sa naissance (24 juin), date à laquelle elle était célébrée en Occident. Ainsi, on commençait, avec le Nouvel An, la lecture de l'évangile de Luc, qui s'ouvre avec le récit de la conception de saint Jean Baptiste (*Lc* 1, 5-25). Toutefois, peu à peu, on en vint à sanctifier aussi le début de l'année civile, en y prescrivant des lectures bibliques spéciales (*1 Tim* 2, 1-7; *Lc* 4, 16-22) vers la première moitié du VIIIe siècle. D'autre part, l'institution de nouvelles fêtes, spécialement de la Nativité de la Mère de Dieu (le 8 septembre) – événement chronologiquement antérieur à la conception du Baptiste et donc début plus reculé dans le cycle du Mystère du Salut – contribua aussi à diminuer l'importance du 23 septembre, qui finalement, cessa de marquer le Nouvel An qui fut désormais célébré avec le début de l'indiction, le 1er septembre[60].

De là, un problème se posait quant au début de la lecture de l'évangile de Luc. Certains l'ont fait débuter le lundi qui suit le diman-

[59] *Le Typikon de la Grande Eglise.* Tome II, pp. 90-91.

[60] MATEOS, *Le Typikon de la Grande Eglise*, I. Le cycle des douze mois, p. 55. Voir également: V. GRUMEL, *Traité d'Etudes Byzantines*, I. La Chronologie, Paris, 1958, pp. 193-203.

che après la fête de l'Exaltation de la sainte Croix (14 septembre), ce qui correspond plus ou moins au 23 septembre. Une telle pratique est déjà attestée au XIe siècle par le Lectionnaire byzantino-géorgien (Sin. Géorg. 74) qui fait débuter la lecture de Luc non plus après le Nouvel An, mais le dimanche après l'Exaltation de la Croix[61]. Cette pratique fut largement diffusée en Orient dans les églises de tradition grecque, où les évangéliaires comportaient, en annexe, des tables d'Emmanuel Glyzônios qui établissait le moment du début des lectures de Luc pour chaque année pascale. Dans ces évangéliaires, la numérotation des péricopes de Luc, en fonction de la fête de la Croix, est indépendante de la numérotation des péricopes de Matthieu et de Marc qui se fait à partir de la Pentecôte[62]. Les tables de Glyzônios ont été établies au XVIIe siècle et ont été introduites dans les évangéliaires grecs d'abord dans le patriarcat de Jérusalem dans la première moitié du XVIIIe siècle[63]. L'Eglise russe, de son côté, a longtemps ignoré cette pratique et commençait à lire l'évangile de Luc qu'à partir du lundi de la 18e semaine après la Pentecôte. Toutefois, l'Eglise de Russie adopta cet usage de faire commencer la lecture de Luc le lundi suivant le dimanche après l'Exaltation de la Croix, indépendamment du cycle des semaines après la Pentecôte. Cette pratique fut introduite en 1957 sur l'initiative de l'évêque-liturgiste Athanase (Sakharov). Toutefois, l'introduction de cet usage avait créé une confusion au sein du clergé de l'Eglise russe, et c'est pourquoi il ne fut pas pris en considération dans l'édition du calendrier de l'Eglise russe de 1959[64]. Toutefois, l'Eglise russe a repris cet usage quelques années plus tard et le garde jusqu'à aujourd'hui[65].

Ce passage de l'évangile de Matthieu à celui de Luc est appelé par les typikaristes le "saut de Luc". Ainsi, de nos jours, la période de l'Exaltation de la Croix au début du Triode est une période assez confuse chez les Orthodoxes, puisqu'il existe maintenant trois pratiques différentes pour les lectures bibliques pour cette période: les uns n'observent pas le "saut de Luc", d'autres observent le "saut de Luc"

---

[61] G. GARRITE, « Analyse d'un Lectionnaire byzantino-géorgien des évangiles – Sin. géorg. 74 », dans *Le Muséon* 91 (1978) fasc. 1-2, p. 111.

[62] A.G. KRAVESKIY, « Kalendarno-bogosluzhebnaia komissia », dans *Uchenye zapiski Rossiyskogo Pravoslavnogo Universiteta ap. Ioanna Bogoslova* 2 (1996) 199.

[63] P.M. MIRONOSICKIY, « O poriadke cerkovnykh chteniy Evangelia », *Bogosluzhebnye ukazania na 1999 god*, Moscou, 1998, p. 584. Publié initialement dans *Cerkovnye vedomosti*, 7 et 9 (1916) et repris dans *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* 12 (1956) 16-25.

[64] KRAVESKIY, « Kalendarno-bogosluzhebnaia komissia », pp. 189-193.

[65] On se réfère généralement à l'article de N.D. Uspenkiy: « O sentiabrskoy prestupke evangelskikh chteniy », *Pravoslavny Cerkovny Kalendar na 1971 god*, Moscou, 1970, p. 48; repris dans: *Bogosluzhebnye ukazania na 2001 god*, Moscou, 2000, pp. 641-642.

sans toutefois modifier l'ordre des lectures de l'Apôtre; d'autres encore observent le "saut de Luc" en adaptant les lectures de l'Apôtre – chose qui n'a aucun fondement historique mais qui se pratique depuis quelques années dans l'Eglise de Russie. De plus, puisque les Orthodoxes se partagent deux calendriers (dont la différence est de 13 jours), le "saut de Luc" peut se produire chez les uns une ou deux semaines plus tôt que chez les autres. Ainsi, on peut en arriver de nos jours jusqu'à 6 organisations différentes des lectures depuis l'Exaltation jusqu'au début du Triode – cas extrêmement confus! On pourrait se demander s'il ne serait pas plus simple de s'en tenir à l'ordre des dimanches par rapport à la Pentecôte, fêtée le même jour par tous les Orthodoxes, ce qui permettrait d'avoir chez tous les Orthodoxes les mêmes lectures pour tous les dimanches de l'année.

La question du "saut de Luc" mise à part, il n'en demeure pas moins que pour tous ces dimanches de cette troisième période de l'année, on lit l'évangile de Luc. En semaine, on lit Luc jusqu'à la 29e semaine après la Pentecôte (12e semaine de Luc) incluse, et on reprend la lecture de Marc à partir de la 30e semaine après la Pentecôte (13e semaine de Luc). En ce qui concerne les lectures de l'Apôtre, on lit les samedis et les dimanches les 1ère et 2e épîtres aux Corinthiens, Galates, Ephésiens, Colossiens, 1ère à Timothée et 1ère aux Thessaloniciens selon une distribution très particulière. En semaine, la lecture est beaucoup plus suivie: on termine la lecture de l'épître aux Ephésiens, puis on passe aux épîtres aux Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, à Timothée, à Tite, aux Hébreux, puis aux épîtres catholiques. A ce titre, on peut faire la même remarque que pour la période précédente, à savoir que le choix des lectures des samedis et des dimanches est indépendant (et sans doute antérieur) au choix des lectures en semaine qui a essayé de clore la lecture continue de la totalité des épîtres en comblant les vides qui existaient entre les lectures des samedis et des dimanches.

Outre le "saut de Luc", il existe aussi ce qu'on appelle le "saut du Baptême du Christ". Ce saut s'explique du fait que le nombre de semaines d'un cycle pascal à un autre n'est pas toujours le même. Les lectionnaires byzantins prévoient 33 semaines après la Pentecôte, avant la reprise du cycle du Triode suivant. Mais il peut y avoir jusqu'à 38 semaines entre la Pentecôte et la reprise du cycle du Triode. Il faut donc remplir des vides par des lectures. Pour ce faire, on répète les dernières lectures prévues, à partir de la semaine qui suit le dimanche après la Théophanie, en rattachant la dernière semaine de lectures prévues (33e semaine après la Pentecôte ou 16e de Luc) au cycle du Triode.

d) *Lectures du Triode*

Pour la période du Triode[66], on doit distinguer les semaines préparatoires à la sainte Quarantaine et la Quarantaine elle-même. La période préparatoire est constituée de trois semaines. Elle commence par le dimanche du Publicain et du Pharisien où on lit *2 Tim* 3, 10-15 et *Lc* 18, 10-14, péricope qui a donné le nom au dimanche. Pendant la semaine qui suit, on continue de lire la 2e épître catholique de Pierre et la 1ère épître catholique de Jean, et l'évangile de Marc. Le samedi, on lit une péricope de la 2e épître à Timothée et une de Luc, alors que le dimanche, ont lit *2 Tim* 2, 10-15 et la péricope du Fils Prodigue (*Lc* 15, 11-32) qui a donné le nom à ce dimanche. Dans la semaine qui suit (semaine du carnaval ou de l'ἀπόκρεω), on poursuit la lecture des épîtres catholiques et l'évangile de Marc. Le samedi du carnaval, on lit *1 Co* 10, 23-28 (au sujet des aliments offerts en sacrifice) et *Lc* 21, 8-36 (sur les signes précédant la parousie du Christ). Le dimanche du carnaval, on lit *1 Co* 8, 8-9, 2 (au sujet des aliments que nous prenons) et la péricope sur le jugement dernier (*Mt* 25, 31-46), thème de ce dimanche. Enfin, les lectures de la semaine des laitages ou de la tyrophagie sont tirées des épîtres catholiques et de la fin de l'évangile de Luc, à l'exception du mercredi et du vendredi qui ont déjà un ordo de carême[67] et où on lit à sexte et aux vêpres des lectures tirées de l'Ancien Testament (Joël et Zacharie) en prévision du jeûne qui va commencer. Le samedi des laitages, on lit *Rm* 14, 19-23 (au sujet des aliments) et *Mt* 6, 1-13 (sur l'aumône et la prière), et le dimanche, *Rm* 13, 11-14, 4 (au sujet de l'abstinence de nourriture) et *Mt* 6, 14-21 (au sujet du jeûne). Ces dernières lectures sont plutôt des lectures choisies en rapport avec le jeûne qui est sur le point de commencer. Avec la semaine des laitages s'achève pratiquement la lecture continue de l'intégralité du Nouveau Testament, car sauf les samedis et les dimanches qui sont les seuls jours de la sainte Quarantaine où l'on célèbre une liturgie pleine[68], et la Grande Semaine, on ne lit plus le Nouveau Testament pendant la sainte Quarantaine.

Pour les samedis et les dimanches du Carême, les lectures du Nouveau Testament sont tirées de l'épître aux Hébreux et de l'évangile de

[66] Nous appelons "période du Triode" la période liturgique de l'année où la liturgie utilise le Triodion, livre liturgique contenant l'hymnographie pour la période allant du dimanche du Publicain et du Pharisien (trois semaines avant le début de la sainte Quarantaine) jusqu'au Grand Samedi. Il couvre ainsi la période préparatoire au jeûne, la sainte Quarantaine et la Grande Semaine.

[67] Ces jours-là, selon le Typikon sabaïte en vigueur aujourd'hui, on ne célèbre pas de liturgie eucharistique mais simplement les typiques. Le Typikon de la Grande Eglise prévoyait ces jour-là la Liturgie des Présanctifiés, comme pendant la sainte Quarantaine.

[68] On désigne habituellement par l'expression "liturgie pleine" (λειτουργία τελεία) une liturgie eucharistique avec l'anaphore. Ainsi, la liturgie des Dons Présanctifiés, célébrée de nos jours les mercredis et vendredis de la sainte Quarantaine, n'est pas une "liturgie pleine" mais simplement un office de communion, puisqu'on y communie aux dons consacrés à la liturgie pleine précédente.

Marc. Seule la lecture de l'évangile, pour le premier dimanche de la sainte Quarantaine (*Jn* 1, 44-52) sur la vocation des premiers disciples, fait exception à la règle, puisqu'il semblerait qu'elle soit une lecture choisie pour la commémoration des saints prophètes que la Grande Eglise faisait ce jour-là, avant l'institution de la fête du triomphe de l'Orthodoxie qui marque la victoire finale sur l'iconoclasme de 843. De même, la lecture de l'apôtre, ce même dimanche (*Hb* 11, 24-26.32-40) sur l'accomplissement des Prophètes par le Christ, est également une lecture choisie pour la même solennité antique. Toutefois, il se pourrait que la lecture de la péricope de Jean soit le vestige d'un ancien système de lectures de l'évangile de Jean pendant la Quarantaine[69].

Quant aux lectures du Nouveau Testament pour la Grande Semaine, elles ont été choisies en fonction de la Passion du Christ, et relatent les derniers discours et les derniers jours de la vie terrestre du Christ.

Pour résumer, nous pourrions systématiser la lecture continue de pratiquement l'intégralité du Nouveau Testament par le tableau suivant:

LECTURE CONTINUE DU NOUVEAU TESTAMENT DANS LE RITE BYZANTIN

Période	**Dimanche**	**Semaine**	**Samedi**
Pâques - Pentecôte	Actes - **Jean**	Actes -Jean	Actes - Jean
Pentecôte - Nouvel An			
1ère-11e semaine	Romains - **Matthieu** Corinthiens	Romains - Matthieu Corinthiens	Romains - Matthieu Corinthiens
12e-17e semaine		Corinthiens - Marc Galates Ephésiens	Galates - Marc Ephésiens
Nouvel An - Triode			
18e-29e semaine	Galates - **Luc** Ephésiens Colossiens	Ephésiens - Luc Philippiens Colossiens Thessaloniciens Timothée Tite	Corinthiens - Luc Galates Ephésiens
30e-33e semaine	Timothée	Hébreux Jacques	Colossiens Thessaloniciens
Triode			
Période préparatoire	Timothée - Luc Corinthiens - Matthieu Romains	Pierre - Marc Jean Jude	Timothée - Luc Corinthiens - Luc Romains - Matthieu
Sainte Quarantaine	Hébreux - Marc	–	Hébreux - Marc

[69] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, p. 187. Voir également: A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », pp. 230-233; KARABINOV, *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, pp. 30-31.

5. Lecture continue de l'Ancien Testament

La lecture continue de l'Ancien Testament ne se fait, dans le rite byzantin, que pendant la sainte Quarantaine. Comme l'explique le hiéromoine Macaire de Simonos-Petra dans son étude sur le *Triodion*, le système des lectures de l'Ancien Testament serait la partie la plus ancienne du Triode. D'après A. Rahlfs, ce système serait constantinopolitain et été achevé vers 630. Avant qu'il ne soit incorporé sans modification au *Triodion* au XIIe siècle, il était consigné dans un livre liturgique appelé *Prophétologion de la Grande Eglise* [70].

Le rite byzantin a choisi de faire la lecture continue d'un livre de la Loi et d'un livre sapiential aux Vêpres, en réservant la lecture continue d'un livre prophétique à Sexte. Comme le fait remarquer le P. Alexis Kniazeff, le fait d'avoir choisi un livre de la Loi, un livre sapiential et un livre des Prophètes n'est pas une nouveauté: « nous sommes certainement là en présence du vestige d'un très vieil usage, que l'antiquité chrétienne avait hérité de la Synagogue, et qui consistait à faire lire à la liturgie une leçon de la Loi suivie d'une leçon des Prophètes »[71].

a) *Lectures continues aux Vêpres*

Nous devons distinguer le choix des livres de la lecture continue de l'Ancien Testament pendant la sainte Quarantaine de celles de la Grande Semaine. Pour les Vêpres, on lit la Genèse et les Proverbes pendant la sainte Quarantaine alors qu'on lit l'Exode et Job pendant la Grande Semaine. A Jérusalem, au Ve siècle, si l'on en croit le Lectionnaire Arménien, on faisait exactement l'inverse.

Comme nous l'explique le hiéromoine Macaire dans sa monographie, ce serait d'Antioche que viendrait l'usage de lire la Genèse pendant le Carême. Déjà au IVe siècle on y lisait la Genèse pendant la Quarantaine, comme le montrent les huit sermons de saint Jean Chrysostome datés de 386. Ceux-ci s'attachent à commenter les passages de la Genèse qui était alors lue à l'office du soir à partir du lundi de la première semaine, en commençant par le premier chapitre. Plus tard, en 388, ce même Chrysostome prononça 67 autres homélies qui commentent la Genèse jusqu'à son dixième chapitre. On peut ainsi supposer que le système des lectures s'était élargi et qu'on lisait ce livre jusqu'aux trois premiers jours de la

---

[70] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, p. 171; A. RAHLFS, « Die altestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche » in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1915, pp. 204-205, 220.

[71] A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », p. 217.

Grande Semaine. On pourrait supposer que ce système aurait pu être transféré d'Antioche à Constantinople par saint Jean Chrysostome, mais chose certaine, ce système a subi quelques modifications[72].

La lecture de la Genèse est pratiquement continue jusqu'au 11e chapitre, puis elle se poursuit en faisant des sauts, ne gardant pour le reste du livre que des passages clefs en lien avec les promesses divines faites au peuple d'Israël. Comme le dit très bien le P. Alexis Kniazeff,

> Si donc nous revenons à tout l'ensemble que forme la lecture de la Loi, du premier lundi du Carême jusqu'à la semaine de la Passion, nous pouvons dire que l'Eglise y a voulu faire revivre aux fidèles précisément tout ce qui touche les promesses divines: les causes qui ont amené Dieu à les donner aux hommes (c'est ce que raconte l'histoire primitive, contenu dans *Gn* 1-9), les moments solennels dans la vie de ceux qui en ont été les premiers témoins (lectures prises dans *Gn* 12-50), leur première réalisation dans les événements qui constituent la Pâque de Moïse (chapitre de l'Exode lus au cours de la Semaine de la Passion)[73].

La lecture des Proverbes aux Vêpres de la sainte Quarantaine s'explique du fait que « leur lecture en est réservée à ceux qui sont encore "enfants" et qui demeurent dans la Pratique, pour leur inculquer l'enseignement éthique élémentaire. (...) On peut donc conclure, avec le hiéromoine Macaire, que le livre des Proverbes, tout en faisant partie de la "catéchèse scripturaire", se rattache néanmoins fonctionnellement à la "catéchèse hymnographique" sur les vertus de la Pratique »[74] si bien développée par le Triode.

Pendant la Grande Semaine, c'est le tour du livre de Job à prendre le relais comme lecture continue d'un livre sapientiel. Or, ce choix est très ancien, puisque, tel que nous l'atteste le *Lectionnaire Arménien*, Job était déjà lu pendant la sainte Quarantaine à Jérusalem au Ve siècle. Le choix du livre de Job convenait tout spécialement aux lectures typologiques de la Grande Semaine du rite byzantin. S'étendant jusqu'au soir du Grand Vendredi, le personnage de Job est le type du Christ souffrant alors qu'il est innocent. Comme le remarque à juste titre le P. Alexis Kniazeff, « le même lien typologique entre Jérémie persécuté et le Christ souffrant explique la présence de Jérémie 11 et 12 à Prime du Grand Jeudi et à None du Grand Vendredi »[75].

---

[72] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, pp. 178-179.

[73] A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », p. 235.

[74] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, pp. 184.

[75] A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », p. 225, note 2. Notons au passage que la finale du livre de Job, dans la version des LXX, mentionne la Résurrection.

b) *Lectures prophétiques de Sexte*

En ce qui concerne les lectures prophétiques à Sexte, c'est Isaïe qui est lu pendant la Quarantaine alors que l'on lit Ezéchiel pendant la Grande Semaine. Selon le Père Macaire, « le choix d'Isaïe s'imposait car il est, de l'avis unanime, le plus important des livres prophétiques. Ses prophéties messianiques sont d'une telle exactitude qu'on a pu qualifier ce livre de cinquième évangile »[76]. Ses exhortations au repentir dans les premiers chapitres et ses précisions dans ses prophéties sur la Passion du Christ allaient de pair avec la thématique du Triode[77]. Toutefois, I. Karabinov estimait que le découpage des lectures d'Isaïe était un essai de reproduire à l'aide de passages choisis l'histoire des campagnes militaires d'Héraclius contre les Perses (611-642) qui se conclurent par son entrée à Jérusalem et par le retour de la vraie Croix le 21 mars 630[78]. Ainsi, « de l'évocation de Byzance pécheresse lors des lectures de la première semaine, à celle de la victoire de l'armée chrétienne sur le "roi d'Assyrie" qui n'entre pas dans Jérusalem (cf. *Is* 37, 33 lue le cinquième lundi), les liturgistes byzantins auraient cherché à fonder prophétiquement les événements de l'histoire byzantine en la plaçant ainsi en continuité de l'Histoire Sainte et en l'ordonnant au dessein messianique de l'Economie divine »[79]. Bien que ce contexte historique soit révolu, le choix des péricopes peut recevoir une réinterprétation dans le sens d'un combat spirituel, ayant toute sa place en Carême.

Le choix de la lecture continue d'Ezéchiel pour les trois premiers jours de la Grande Semaine à la place d'Isaïe, peut s'expliquer par la profondeur de l'ensemble des visions d'Ezéchiel qui étaient tout-à-fait propices aux thèmes de la Grande Semaine. La péricope tirée du chapitre 37 sur la prophétie des « ossements », lue aux Matines du Grand Samedi parce qu'étant l'un des textes de l'Ancien Testament les plus clairs sur la Résurrection, en est bien sûr l'apogée.

6. Les lectures choisies

Nous ne pourrions conclure un tel exposé sans dire encore quelques mots des lectures choisies du rite byzantin. Comme nous l'avions expli-

[76] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, p. 181.
[77] *Ibid.*
[78] KARABINOV, *Postnaia Triod' – Istoricheskiy obzor*, pp. 45-50.
[79] Hiéromoine MACAIRE, *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, p. 181. Voir également: A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », pp. 237-244.

qué au tout début, le choix des lectures peut être fait pour différentes raisons: récit ou mention de l'événement ou personnage célébré, par typologie ou encore en fonction d'une station lorsque nous sommes à l'origine, en présence d'une liturgie stationnale.

a) *Lectures du Nouveau Testament*

En ce qui concerne les lectures choisies du Nouveau Testament, elles relèvent essentiellement du ménologe. Le Typikon de la Grande Eglise indiquait déjà le choix des lectures de l'Apôtre et de l'Evangile pour les différentes fêtes et solennités des douze mois de l'année. De même, il prévoyait des lectures dites "générales" pour différents types de saints. Pour les fêtes du Seigneur, le choix de la péricope évangélique, que ce soit aux Matines ou à la Liturgie eucharistique, est le plus souvent le récit de l'événement (récit de la Nativité, de la Transfiguration, ou encore de la Crucifixion pour les fêtes de la Croix). Les fêtes de la Mère de Dieu, à l'exception de l'Annonciation, font une lecture typologique de la péricope de Marthe et Marie (*Lc* 10, 38-42.11, 27-28)[80]. Pour les fêtes des saints, on trouve, lorsque cela est possible, un passage de l'évangile qui en fait mention (par exemple, *Jn* 19, 25-27.21, 24-25 pour le saint apôtre Jean le Théologien, ou encore *Lc* 4, 22-30 pour la saint Elie). Lorsque cela n'est pas possible, on prend habituellement la péricope "générale" qui décrit les efforts particuliers de tel type de saints (par exemple, *Mt* 10, 16-22 pour les martyrs, ou encore *Mt* 11, 27-30 pour les saints moines). Quant aux lectures choisies de l'Apôtre, elles mentionnent à de rares occasions l'événement ou le personnage fêté (par exemple *Ac* 2, 1-11 pour la Pentecôte), mais le plus souvent, il s'agit de l'enseignement d'un apôtre sur l'événement commémoré (par exemple l'enseignement de Paul sur l'apparente folie de la croix – *1 Co* 1, 18-24 – lu le jour de l'Exaltation), ou l'enseignement d'un apôtre qui peut se rapporter à la vie du saint commémoré (par exemple la péricope sur l'obéissance aux chefs spirituels – *Hb* 13, 17-21 – lu pour la fête de saint Antoine le Grand et d'autres saints moines). Pour les fêtes des apôtres, on choisit, la plupart du temps pour les lectures des prophéties (paroimia) des vêpres et pour l'épître de la liturgie eucharistique, une péricope tirée de leurs écrits.

b) *Lectures de l'Ancien Testament*

Toutefois, la typologie joue un rôle très important pour le choix des lectures prophétiques des vêpres de fêtes. Rappelons-nous que les Pères

[80] Voir A. KNIAZEFF, *La Mère de Dieu dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1990, p. 172.

de l'Eglise ont fait une lecture de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau Testament. Pour eux, l'Ancien Testament était non seulement une annonce, une préfiguration du Nouveau Testament, mais le Christ y était déjà présent typologiquement: leur exégèse de l'Ancien Testament rejoint l'exégèse que saint Paul fait lui-même du rocher qui a abreuvé Israël dans le désert (*Ex* 17, 5-6) lorsqu'il s'exclame: « Et ce rocher, c'était le Christ » (*1 Co* 10, 4). Le type est donc déjà présent dans l'antitype.

C'est donc dans cette perspective que nous devons entendre les lectures prophétiques aux vêpres de fêtes. Tous les événements relatant l'histoire d'Israël dont on fait la lecture la veille des fêtes du Seigneur doivent être interprétés dans une perspective christologique. Par exemple, les prophéties messianiques (tirées de *Gn* 49, 1-2.8-12, *So* 3, 14-19 et *Za* 9, 9-15) lues la veille de l'Entrée du Seigneur dans Jérusalem doivent être interprétées par leur accomplissement dans la personne du Christ en tant que Messie, Roi d'Israël, qui entre solennellement dans la Ville Sainte pour accomplir son œuvre de salut. De la même manière, l'échelle de Jacob (*Gn* 22, 1-18), le buisson ardent (*Ex* 3, 1-8) et la porte inviolée (*Ez* 43, 27-44, 4) doivent être comprises typologiquement en tant que figures de la Mère de Dieu. Enfin, les lectures pour les fêtes des saints, comme par exemple celle de *Sa* 3, 1-9 (« Les âmes des justes sont dans la main de Dieu ») doivent être comprises comme ayant été accomplies par la vie exemplaire et dans les efforts ascétiques de tel ou tel saint.

Notons pour terminer, la particularité de la longue liste des quinze lectures de l'Ancien Testament aux vêpres célébrées le Grand Samedi avec la liturgie de saint Basile et qui constituent en fait la vigile pascale. Or, le Typikon de la Grande Eglise nous explique l'origine de ces quinze lectures. La première lecture (*Gn* 1, 1-3) est en fait une lecture du jour, après quoi, on lit six lectures pendant que le patriarche baptise. Si le patriarche n'a pas fini de baptiser après cette série des sept premières lectures, on lit une autre série de huit lectures qui se termine par le cantique de *Dan* 3, 57-88[81]. On en arrive ainsi à une série de quinze lectures. En étudiant l'ancien lectionnaire de Jérusalem, on s'aperçoit que le choix de ces lectures a été inspiré par les lectures que l'on faisait autrefois à Jérusalem, à la vigile pascale, comme il apparaît dans le tableau suivant:

[81] *Le Typikon de la Grande Eglise*. Tome II, pp. 84-87.

LECTURES DE LA VIGILE PASCALE

Lectionnaire Arménien	Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem	Typikon de la Grande Eglise
1) *Gn* 1, 1-3, 24	1) *Gn* 1, 1-3, 24	1) *Gn* 1, 1-13
2) *Gn* 22, 1-18	2) *Gn* 22, 1-19	2) *Is* 60, 1-16
3) *Ex* 12, 1-24	3) *Ex* 12, 1-42	3) *Ex* 12, 1-11
4) *Jon* 1, 1-4, 11	4) *Jon* 1, 1-4, 11	4) *Jon* 1-4
5) *Ex* 14, 24-15, 21	5) *Ex* 14, 25-15, 21	5) *Jos* 5, 10-15
6) *Is* 60, 1-13	6) *Is* 60, 1-13	6) *Ex* 13, 20-14, 32 [15, 1-19]
7) *Job* 38, 2-28	7) *Job* 38, 2-39, 35	7) *Soph* 3, 8-15
8) *4 R* 2, 1-22	8) *4 R* 2, 1-14	8) *3 R* 17, 8-23
9) *Jér* 31, 31-34	9) *Jér* 31, 31-34	9) *Is* 61, 10-11.62, 1-5
10) *Jos* 1, 1-9	10) *Jos* 1, 1-9	10) *Gn* 22, 1-18
11) *Ez* 37, 1-14	11) *Ez* 37, 1-14	11) *Is* 61, 1-9
12) *Dan* 3, 1-90	12) *Dan* 3, 1-97	12) *4 R* 7, 8-37
		13) *Is* 63, 11-64, 5
		14) *Jér* 31, 31-34
		15) *Dan* 3, 1-56 [57-88]

A propos du choix de ces lectures, le P. Alexis Kniazeff fait remarquer que certaines lectures, dans le rite byzantin, se rapportent davantage à Pâques et à la Résurrection (3e, 4e, 5e, 6e, 9e, 10e et 12e) alors que d'autres se rapportent davantage au baptême (7e, 9e, 11e, 12e, 13e et 14e)[82]. Néanmoins, il convient de ne pas oublier, dans la perspective de la péricope de *Rm* 6, 3-11 retenue pour la liturgie eucharistique suivant ces vêpres, le caractère inséparable du mystère du baptême et du mystère pascal, ce qui explique pourquoi, dans l'ancienne pratique de l'Eglise, on baptisait lors de la vigile pascale. Ainsi, cette série de quinze lectures a par la suite inspiré la série des huit lectures pour les vêpres de la Nativité du Christ et la série des treize lectures pour les vêpres de la Théophanie, qui étaient traditionnellement deux autres fêtes de l'année où l'on baptisait les catéchumènes et dont les offices ont été construits sur le modèle des offices du triduum pascal.

7. Conclusions

Au terme de cette étude sommaire du système de lectures bibliques du rite byzantin, nous pouvons faire un certain nombre de conclusions.

[82] A. KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », pp. 218-222.

1. Le système actuel des lectures bibliques prévues par le rite byzantin remonte quelque part au IXe siècle, et a essentiellement pour base le système constantinopolitain attesté par le *Typikon de la Grande Eglise*. Ce système s'est forgé non sans l'influence des systèmes hiérosolymitain et antiochien, et a été marqué par la « réforme studite ». A cette époque, on ne lisait pratiquement plus l'Ancien Testament en lecture continue, à l'exception de la sainte Quarantaine, ce qui explique par exemple qu'on ne trouve aucune lecture de l'Ancien Testament à la liturgie eucharistique.

2. Dans ce système, pour la période située entre la Pentecôte et le début du cycle du Triode, les lectures des samedis et des dimanches semblent être plus anciennes que les lectures de semaines qui sont venues remplir des trous en établissant une lecture continue de pratiquement l'intégralité du Nouveau Testament.

3. Ainsi, la liturgie byzantine lit en lecture continue l'ensemble du Nouveau Testament, à l'exception de l'épître à Philémon qui est lue en entier comme lecture choisie le jour de la fête de l'apôtre (le 22 novembre) et de l'Apocalypse qui n'est jamais lue en ἀνάγνωσμα mais qui cependant est prévue d'être lue en tant qu'ἀνάγνωσις pendant la vigile dominicale.

4. L'Ancien Testament est lu principalement en lecture choisie, à l'exception de la période du Triode qui prévoit une lecture continue de quelques livres vétérotestamentaires. Notons toutefois, que dans le rite byzantin on ne lit jamais à l'église Ruth, Chroniques, Esdra, Néhémie et Tobias parmi les livres historiques, le Cantique des Cantiques et Siracide pour les Sapientiaux, les Lamentations, Osée, Amos, Abdias, Nahum, Habacuc et Aggée parmi les Prophètes.

5. Les lectures choisies le sont pour différentes raisons: on choisit la description ou la mention de l'événement ou du personnage célébré, une typologie ou encore en fonction d'une station liturgique lorsque nous sommes, à l'origine, en présence d'une liturgie stationnale. En ce qui concerne les lectures choisies de l'Ancien Testament, la typologie joue un rôle clef.

Nous avons ainsi tenté de débroussailler le terrain et d'en dégager les axes principaux. Nous ne prétendons aucunement avoir tout dit au sujet du système de lectures du rite byzantin, mais nous avons essayé de présenter les grands principes et de faire l'état de la question. Nous sommes conscients que beaucoup reste à faire. Par exemple, de nombreuses questions demandent à être résolues: Quel était le système de lectures bibliques à Byzance avant le IXe siècle? Le choix des lectures du Nouveau Testament était-il le même que celui d'aujourd'hui? Pour les lectu-

res de l'Ancien Testament, la typologie était-elle l'unique critère de choix? Y avait-il une lecture continue de l'Ancien Testament en dehors du Carême? Faisait-on la lecture continue d'autres livres bibliques que ceux retenus aujourd'hui?

D'autre part, nous ne pouvons qu'espérer maintenant que les études plus spécialisées qui suivront dans ce recueil éclaireront davantage tel ou tel aspect que nous n'avons fait qu'effleurer et qu'elles nous apporteront des renseignements additionnels.

Archidiacre Job GETCHA

LES LECTURES BIBLIQUES LITURGIQUES POUR LES DIMANCHES ET LES FÊTES DANS L'USAGE ROMAIN ACTUEL

Pour l'objet de cet article, le choix des lectures bibliques pendant la liturgie eucharistique des dimanches et des fêtes dans l'Eglise romaine, nous avons à étudier l'*Ordo lectionum missae* (1969[1], 1981[2]), l'*ordo* qui règle la lecture publique de l'Ecriture durant l'eucharistie[1]. Dans un premier temps, nous traiterons de la genèse de ce document, qui se présente comme une mise en oeuvre des orientations du Concile Oecuménique de Vatican II. Ensuite nous regarderons ses *Praenotanda*, qui est l'introduction officielle, et l'organisation même du lectionnaire dominical. Nous conclurons avec des remarques sur la réception et les fruits de l'OLM et sur des questions par rapport à son usage de l'Ecriture.

1. La génèse de *l'Ordo lectionum missae*

a) *Point de départ: Sacrosanctum Concilium*

La constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* du 4 décembre 1963 se présente comme la charte de la réforme liturgique, qui en énonce les principes les plus importants. Deux passages concernent plus directement notre objet. Le numéro 35 traite de la lecture de la sainte Ecriture, de l'homélie et de la catéchèse liturgique; il y est précisé:

> Dans les célébrations sacrées, on restaurera une lecture de la Sainte Ecriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée.

Le numéro 51 annonce la réforme de la liturgie de la Parole, lors de l'eucharistie:

> Pour apprêter plus richement pour les fidèles la table de la parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors de la Bible, de façon que, en l'espace d'un nombre d'années déterminé, la partie la plus importante des saintes Ecritures (*praestantior pars Scripturarum Sanctarum*) soit lue au peuple.

[1] Le travail de base pour l'étude de l'*Ordo lectionum missae* (désormais abrégé OLM) est la thèse de Elmar NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn-und Festtagen*, Paderborn, 1986, 451 p.

Ces décisions ne sont évidemment pas tombées du ciel; elles sont le fruit de nombreuses études et discussions. La question d'une lecture plus abondante de la Parole de Dieu avait déjà été à l'ordre du jour de diverses rencontres liturgiques internationales, dès le début des années cinquante[2]. Dans les projets proposés à l'époque, on ne plaidait pas seulement pour une lecture plus abondante de l'Ecriture, mais on attirait aussi l'attention sur le lien nécessaire entre l'ordre des lectures et l'année liturgique, et sur la valeur catéchétique du lectionnaire. Il faut reconnaître que le souhait d'une réforme du lectionnaire était réel et général dès le début du concile[3]. La redécouverte de l'importance fondamentale de l'Ecriture pour l'Eglise sera d'ailleurs officiellement confirmée dans la constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine (18 novembre 1965)[4].

b) *Mise en oeuvre des principes de Sacrosanctum concilium*

La mise en oeuvre de la réforme liturgique décidée par les Pères fut confiée à un organisme nouveau, le Conseil pour l'exécution de la Constitution sur la sainte liturgie (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia).* Il comportait une quarantaine de membres de plein droit, en majorité des cardinaux et des évêques, mais aussi un groupe plus nombreux de consulteurs, chargés de préparer le travail. Ils furent répartis en une quarantaine de groupes de travail, les *coetus*, responsables chacun d'un secteur particulier. Ainsi le *Coetus* XI (*De lectionibus in missa*) le fut-il pour la réforme du lectionnaire de la messe. La première rencontre de ce groupe eut lieu à Brescia (Italie) en septembre 1964. Il rédigea les principes de base du nouveau lectionnaire. Les membres du *Coetus* durent donc sans tarder donner leur avis au *Consilium* sur des questions importantes.

Les rapports de leurs rencontres montrent qu'il ne fut pas si facile de traduire en pratique les décisions conciliaires demandant de lire aux fidèles la *praestantior pars Scripturarum* (SC 51)[5]. Le critère fondamental pour le choix des lectures fut cependant clair dès le début: le mystère du

---

[2] Entre autres à Maria Laach (1951), Lugano (septembre 1953), Leuven (septembre 1954) et Assise (septembre 1956). Cf. E. NOBOLD, *o.c.*, pp. 46-81.

[3] Plus de 150 *vota* (propositions de points à mettre à l'ordre du jour, provenant de l'Eglise universelle, à propos desquels le concile aurait à discuter) demandaient une nouvelle ordonnance des lectures.

[4] Cf. *Dei Verbum* les n° 21, 24, 25, 26.

[5] Nous nous basons sur les *schemata* 40, 101, 110, 127, 148, 165 et 176, que nous avons pu consulter dans les archives du Centre National de pastorale liturgique à Paris.

Christ et l'histoire du salut[6]. De plus, selon le groupe, « une certaine cohérence est souhaitable entre les lectures, qui mette en relief l'unité de toute l'économie du salut, de l'Ancien comme du Nouveau Testament ». Les rapports répètent cependant sans cesse que ce "principe d'harmonisation" ne doit pas être appliqué de manière trop rigide[7].

Le *Coetus* XI ne se contenta pas de discuter des principes fondamentaux. Il étudia presque en même temps des projets concrets concernant les listes de péricopes (appelés *Praeschemata*)[8]. On peut d'ailleurs s'étonner de voir discuter ces projets avant même que les principes de base n'aient été définis. Ceci tient certainement à l'urgence dans laquelle il fallait travailler.

Le 10 octobre 1966, le *Consilium* vota sur les principes de base du nouveau lectionnaire. Il approuva la décision de distinguer deux lectionnaires différents, un pour la semaine et un pour les dimanches et fêtes. Ce dernier comporterait un cycle de trois ans, chaque formulaire comportant trois lectures obligatoires. La lecture d'évangile suivrait chaque année un des évangiles synoptiques; vu sa brièveté, celui de Marc serait complété par les passages les plus importants de celui de Jean. L'ancien lectionnaire romain n'était pas conservé comme tel; il servirait cependant de base pour une des années du cycle. Quant au choix des lectures, le *Consilium* opta pour la combinaison d'une lecture presque continue de l'Ecriture (*lectio (semi)-continua*) et d'une relation des lectures entre elles. On conserva l'ancienne tradition romaine de réserver certains livres bibliques à des temps liturgiques déterminés. On demanda aussi que les lectures ne soient pas trop longues, de manière à ne pas charger la liturgie de la Parole. Le début et la fin d'une lecture ne devaient pas être dé-

---

[6] *Schema* 40, *De missale* 6, *Relatio* 1, n° 4, du 1 octobre 1964: « [Dans la sélection des péricopes] il faut prendre comme critère "le mystère du Christ et l'histoire du salut" » ("*Tamquam criterium habeatur'mysterium Christi et historia salutis*"). Le texte renvoie au n° 35, 2 de *Sacrosanctum Concilium*, où il est dit que la prédication doit se baser sur l'Ecriture (comme récit de l'histoire du salut) et sur la liturgie (comme célébration du mystère du Christ).

[7] Cf. *Schema* 40, *De missale* 6, *Relatio* 1, n° 6; *Schema* 101, *De missale* 12, *Relatio* 2, n° 13; *Schema* 110, *De missale* 13, *Relatio* 3, n° 4; *Schema* 127, *De missale* 15, *Relatio* 4, n° 2; *Schema* 148, *De missale* 18, *Relatio* 7, n° 25; *Schema* 165, *De missale* 21, *Relatio* 8, n° 53, 2°. L'insistance quelque peu étonnante sur le fait de ne pas pousser trop loin la systématisation doit se comprendre comme une réaction contre certains projets consistant à choisir les lectures du dimanche à partir de considérations didactiques et de les organiser autour d'un thème.

[8] En 1965, on demanda à une trentaine d'exégètes de proposer une liste de péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament pour le lectionnaire du dimanche. On étudiait en même temps les listes de péricopes de l'ancienne tradition latine et des liturgies orientales; on prit aussi contact entre autres avec l'Eglise anglicane et avec la conférence liturgique luthérienne d'Allemagne.

terminés seulement par des critères exégétiques, mais "par le but proprement liturgique et pastoral".

Le projet de lectionnaire répondant à ces principes fut publié en juillet 1967; il fut envoyé aux conférences épiscopales et à environ 800 experts[9]. Il fut adapté en fonction de leurs observations. Le travail du *Coetus* XI fut couronné par la publication de l'*Ordo lectionum missae*, le 5 août 1969[10].

2. Les Praenotanda de l'OLM

Avant de considérer l'organisation même du lectionnaire, il est important de regarder de plus près les intentions de ses rédacteurs. Elles sont présentées dans les *Praenotanda*, l'introduction officielle du lectionnaire[11]. Les principes de base du lectionnaire, déterminés par le Concile et mis en oeuvre par le *Consilium*, y sont expliqués, arguments à l'appui. La deuxième édition de *l'Ordo lectionum missae*, du 21 janvier 1981, amplifie d'ailleurs les *Praenotanda*[12]; deux chapitres introductifs apportent des éléments intéressants pour fonder l'importance de l'Ecriture dans la liturgie. Notons ici quelques idées centrales de ces *Praenotanda*; elles clarifient la vision des rédacteurs à propos de la signification de la liturgie de la Parole, dans l'eucharistie, et la fonction que le lectionnaire y joue.

L'Introduction explique longuement le lien étroit qui existe entre l'Ecriture et la liturgie.

Le n° 3 parle de l'interaction entre les deux:

> La richesse multiforme de l'unique parole de Dieu est admirablement mise en valeur dans la variété des célébrations et la diversité des assemblées de fidèles qui y participent:
> — par le rappel du mystère du Christ dans son déploiement à travers le cycle de l'année liturgique;
> — par la célébration des sacrements et des sacramentaux de l'Eglise;
> — par la réponse de chaque fidèle à l'action intérieure de l'esprit Saint.

---

[9] Cf. Claude WIENER, « L'élaboration du lectionnaire dominical et la consultation de 1967 » dans *La Maison-Dieu* 166 (1986) 37-46; André ROSE, « La réforme du lectionnaire après Vatican II » dans *Vincolo di carità*, Bose, 1995, pp. 33-34.

[10] Cf. la présentation du secrétaire du *Coetus* XI, Gaston FONTAINE, « Commentarium ad ordinem lectionum missae » dans *Ephemerides liturgicae* 83 (1969) 436-451.

[11] Publiée dans *Notitiae* 5 (1969) 204-255, et dans *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* (EDIL) I, 101, nn° 1858-1891.

[12] Publiée dans *Notitiae* 17 (1981) 361-409, et dans EDIL II, 244, nn° 4055-4181. Trad. franç. dans *Lectionnaire pour les messes du dimanche*, Desclée-Mame, Paris, 1995, et de manière plus accessible dans *Parole de Dieu et année liturgique*, CLD, Chambray-les-Tours, 1998.

> C'est alors que la célébration liturgique elle-même, qui trouve avant tout dans la parole de Dieu son appui et son soutien, devient un événement nouveau: elle enrichit cette parole elle-même d'une signification et d'une efficacité nouvelles. Ainsi, dans la liturgie, l'Eglise suit-elle fidèlement la manière de lire et d'interpréter l'Ecriture qui fut celle du Christ, lui qui, depuis l'"aujourd'hui" de sa venue, exhorte à scruter attentivement toutes les Ecritures.

Cette remarque introductrice fait déjà écho à la conviction que l'Ecriture remplit une "fonction" spéciale dans le cadre de la liturgie; dans la liturgie de la Parole, l'Ecriture atteint son propre but, celui d'être proclamée dans l'assemblée ecclésiale. C'est dans cette Parole qui résonne aujourd'hui publiquement que Dieu offre son Alliance[13].

Si donc la liturgie de la Parole présente sans cesse l'histoire du salut, ce n'est pas d'abord pour en rafraîchir la mémoire, mais pour *l'actualiser.* La lecture de l'Ecriture y joue le rôle de mémorial, au sens fort que ce terme reçoit dans la Bible; l'assemblée chrétienne doit à cette anamnèse sa force vitale et son espérance:

> En écoutant la parole de Dieu, l'Eglise s'édifie et grandit: les merveilles que Dieu accomplit jadis de maintes manières dans l'histoire du salut sont rendues présentes, dans la vérité du mystère, par les signes de la célébration liturgique; en retour, Dieu se sert de l'assemblée des fidèles célébrant la liturgie, pour que sa parole poursuive sa course et qu'on lui rende gloire, que son nom soit exalté dans toutes les nations... Cette parole de Dieu, proclamée dans la célébration des saints mystères, n'atteint pas seulement la réalité présente, mais elle se réfère au passé et regarde vers l'avenir. Cet avenir, elle le présente à notre espérance pour que nous l'attendions avec un tel désir qu'« au milieu des changements de ce monde, nos coeurs s'établissent fermement là où se trouvent les vraies joies » (n° 7).

Ce passage n'est qu'un de ceux, nombreux, où l'Introduction propose la notion d'"histoire du salut". Nous avons déjà dit plus haut que cette catégorie, jointe à celle de "mystère du Christ", fut choisie dès le départ comme critère de base pour le choix des lectures. Les *Praenotanda* expliquent d'ailleurs combien ces deux catégories sont proches, surtout dans la célébration de l'eucharistie:

> ... le Lectionnaire... offre d'une manière adaptée, à partir de l'Ecriture sainte, les faits et les paroles majeurs de l'histoire du salut; ainsi cette

---

[13] Cf. n° 45: « Dans la liturgie de la Parole, par la foi qui naît de ce qu'on entend, aujourd'hui encore l'assemblée des chrétiens reçoit de Dieu la parole de l'Alliance, à laquelle elle doit répondre par la foi, pour devenir davantage, de jour en jour, le peuple de la Nouvelle Alliance ». Cf. aussi *Praenotanda*, n° 12.

histoire du salut, remise en mémoire peu à peu par la liturgie de la Parole dans bon nombre de ses épisodes et de ses événements, apparaît aux fidèles comme se continuant dans le mystère pascal du Christ, rendu présent en acte par la célébration eucharistique (n° 61)[14].

Après cette introduction sur la signification de l'Ecriture dans la liturgie, les *Praenotanda* présentent l'*Ordo lectionum missae*. Les rédacteurs considèrent explicitement leur travail comme une mise en oeuvre des orientations du Concile[15]. On est aussi frappé par la forte insistance mise sur le caractère pastoral du lectionnaire[16]; comme le demandait *Sacrosanctum concilium* n° 51, on veut faire découvrir aux fidèles la richesse de l'Ecriture et les amener à une participation active à la liturgie de la Parole, afin que leur vie soit de plus en plus nourrie par la Bible. Ce but pastoral justifie les principes fondamentaux de l'organisation concrète du lectionnaire, de même que les possibilités de choix qu'il prévoit[17]. Ceci nous paraît un élément important pour l'évaluation du lectionnaire.

Observons enfin que le refus d'une systématisation trop forte autour d'un thème, qui revient comme un refrain dans les rapports du *Coetus* XI, est mentionné également par les *Praenotanda*. C'est à bon droit, selon nous, que le n° 68 explique les raisons de ce choix par le caractère de la liturgie elle-même:

> La conception authentique de l'action liturgique répugne en effet à cette systématisation, car la liturgie est toujours célébration du mystère du Christ, et elle emploie la parole de Dieu selon sa propre tradition: ce qui la guide, ce ne sont pas seulement des motifs rationnels et des considérations extérieures, c'est le souci d'annoncer l'Evangile et de conduire les croyants à la vérité tout entière.

---

[14] Cf. aussi le n° 10, qui propose une formulation similaire sur le lien étroit entre la parole de Dieu et l'eucharistie: « Dans la parole de Dieu l'Alliance divine est annoncée, et dans l'Eucharistie la nouvelle et éternelle Alliance est renouvelée. Là, l'histoire du salut est évoquée dans le son des paroles, ici elle est montrée dans les signes sacramentels de la liturgie ». Le rôle de la liturgie de la Parole paraît moins fort ici qu'au n° 7 sur l'actualisation de l'histoire du salut par la proclamation de l'Ecriture.

[15] N° 59: « ...on a voulu composer et confectionner un seul Lectionnaire, riche et abondant, en plein accord avec la volonté et les directives du Concile, tout en tenant compte, pour son établissement, de certaines requêtes et usages des Eglises particulières et des assemblées célébrantes ».

[16] N° 58: « L'organisation des lectures que présente le Lectionnaire du Missel romain a été conçue, suivant l'esprit même du 2[e] Concile du Vatican, dans un but avant tout pastoral ».

[17] Cf. n° 63 (possibilités de choix), 76 (élimination de lectures trop difficiles), 77 (omission de versets), 78, 79 (choix de deux au lieu de trois lectures), 80 (lectures brèves), 81.

3. Organisation générale du lectionnaire dominical[18]

La structure du lectionnaire romain est présentée dans les numéros 64-77. On commence par dire qu'on a « choisi et organisé les parties de manière à tenir compte à la fois de la succession des temps liturgiques et des principes d'herméneutique que les études exégétiques de notre époque ont permis de découvrir et de définir » (n° 64). Suivent alors les principes d'organisation du lectionnaire:

— Les dimanches et fêtes, on propose les textes les plus importants, pour que les parties les plus significatives de la parole de Dieu puissent être lues devant l'assemblée dans un laps de temps raisonnable. Pour les jours de semaine, on propose une série de textes de la sainte Ecriture qui complètent, en quelque sorte, l'annonce du salut présentée les jours festifs. Ces deux parties du lectionnaire sont indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs, le lectionnaire des dimanches et fêtes s'étale sur trois ans, tandis que le lectionnaire de semaine a un cycle de deux ans. (n° 65)

— Dans le lectionnaire dominical, chaque messe comporte trois lectures: la première de l'Ancien Testament (sauf au Temps pascal où elle est tirée des Actes des Apôtres), la seconde de "l'Apôtre" (c'est-à-dire des Epîtres ou de l'Apocalypse, selon les temps liturgiques), la troisième de l'Evangile. On ajoute: « Ce système manifeste l'unité des deux Testaments et de l'histoire du salut, dont le centre est le Christ célébré dans son mystère pascal » (n° 66).

— Pour les dimanches et les fêtes, les choix des lectures sont répartis sur un cycle de trois ans "pour obtenir une plus grande variété et une plus grande abondance dans la lecture biblique".

— Le choix des lectures est commandé par les principes suivants: soit l'harmonisation par "thème"; soit la lecture semi-continue. L'un ou l'autre de ces principes est employé selon le caractère particulier de chaque temps liturgique:

- La meilleure harmonie entre les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament se présente quand les éléments exposés dans les textes du Nouveau Testament ont un rapport plus ou moins explicite avec ceux de l'Ancien. Les textes de l'Ancien Testament sont choisis avant tout pour leur correspondance avec les textes du Nouveau Testament qu'on lit à la même messe, et spécialement avec l'Evangile (c'est toujours le cas pendant le Temps ordinaire).

[18] Dans cette partie, nous reprenons pour la plupart le texte des *Praenotanda*, en le résumant parfois.

- Une relation d'un autre genre entre les lectures d'une même messe, relation "thématique", apparaît à l'Avent et au Carême, c'est-à-dire aux temps qui ont une coloration et un caractère particuliers.
- Au contraire, pour les dimanches du Temps ordinaire, qui n'ont pas de caractère particulier, les textes de l'Apôtre et de l'Evangile se présentent sous forme de lecture semi-continue: on peut ainsi suivre dans son enchaînement la pensée de l'Apôtre dans son message à une Eglise donnée, ou les étapes de la vie du Seigneur telles que les présente un Evangile donné: Matthieu pendant l'année A, Marc pendant l'année B, Luc pendant l'année C, tandis que la lecture de l'Ancien Testament s'harmonise avec l'Evangile (n° 67).

Après ces principes généraux, suivent encore des règles plus générales que l'on a adoptées pour l'établissement des lectures:

— Certains livres de la Bible ont été réservés à des temps déterminés, en raison de leur nature même, et dans la ligne de la tradition liturgique: les Actes des Apôtres sont lus au Temps pascal, l'Evangile de Jean aux dernières semaines de Carême et au Temps pascal. La lecture d'Isaïe, surtout dans sa première partie, est assignée traditionnellement au temps de l'Avent. Cependant, certains textes de ce livre le sont au temps de Noël, ainsi que la première lettre de saint Jean. (n° 74)

— Pour la longueur des textes, on a essayé de s'en tenir à une juste moyenne, en distinguant toutefois les récits et les textes de grande densité doctrinale. Pour quelques textes assez longs, on a prévu deux formes, une longue, l'autre brève. (n° 75)

— L'élimination des textes trop difficiles, l'omission de certains versets, le choix éventuel de la Conférence épiscopale de ne garder que deux lectures, et la proposition de lectures brèves, sont motivées pour des raisons pastorales. (n° 76, 77, 78, 79, 80)

Aux numéros 92-110, les *Praenotanda* ajoutent enfin une description du lectionnaire, en signalant les accents importants et la dynamique que l'on veut réaliser pendant les différents temps de l'année liturgique. Dans la motivation du choix des péricopes apparaît clairement le souci du rapport entre les lectures bibliques et l'année liturgique.

— L'Avent (n° 93)

Les lectures d'Evangile ont un caractère propre pour chaque dimanche: il s'agit de la venue du Seigneur à la fin des temps (1er dim.), puis de Jean Baptiste (2e et 3e dim.), enfin des événements qui ont préparé la

naissance du Christ (4e dim.). Les lectures de l'Ancien Testament sont des prophéties relatives au Messie et aux temps messianiques (beaucoup d'entre elles sont tirées du livre d'Isaïe).

— *Le Temps de Noël (n° 95)*

Les lectures des différentes *messes de Noël* sont les mêmes chaque année. Les lectures de l'Ancien Testament sont tirées d'Isaïe.

Le dimanche après Noël est *la fête de la Sainte Famille*; les lectures parlent de l'enfance du Christ (Evangile), de ses ancêtres, et de la vie familiale (1e et 2e lectures).

Le 1er janvier (octave de Noël) est la *solennité de sainte Marie Mère de Dieu*; les lectures concernent la Vierge Marie, le Nom de Jésus, et aussi les voeux pour l'année nouvelle.

Dans les pays francophones, *l'Epiphanie* se célèbre le dimanche qui suit le 1er janvier; avec les lectures traditionnelles, on y lit un texte de l'Apôtre sur l'appel des nations au salut.

Le dimanche après le 6 janvier, on célèbre la *fête du Baptême du Seigneur*, avec des textes relatifs à ce mystère.

— *Le Temps du Carême (n° 97)*

Au deux premiers dimanches, on a gardé les récits traditionnels de la Tentation et de la Transfiguration du Seigneur, lus dans les trois synoptiques. Pour les trois suivants, on a rétabli, pour l'année A, les Evangiles traditionnels de l'initiation chrétienne: la Samaritaine, l'Aveugle-né et Lazare ressuscité; en raison de leur importance, on peut les utiliser aussi pour les années B et C, en particulier là où il y a des catéchumènes. Mais d'autres textes sont également proposés pour l'année B (textes de Jean annonçant la glorification du Christ par la Croix et la Résurrection) et l'année C (textes sur la conversion).

Les lectures de l'Ancien Testament se réfèrent à l'histoire du salut, qui est un des thèmes fondamentaux de la catéchèse de Carême. Chaque année, la série des lectures évoque les principales étapes de cette histoire, des origines à la promesse de la nouvelle Alliance, en particulier Abraham (2e dim.) et l'Exode (3e dim.).

Les deuxièmes lectures ont été choisies en correspondance avec les deux autres lectures, et autant que possible de manière à assurer un lien entre elles.

Le dimanche des Rameaux et de la Passion du Seigneur, on a choisi pour la procession les textes qui se rapportent à l'entrée solennelle du Seigneur à Jérusalem, dans les quatre Evangiles; à la messe, on lit le récit de la Passion du Seigneur.

— *Le Triduum pascal (n° 99)*

Le *jeudi de la Cène du Seigneur*, à la messe du soir, le souvenir du repas précédant l'Exode donne une lumière particulière à l'exemple du Christ lavant les pieds de ses disciples, ainsi qu'aux paroles de Paul sur l'institution de la Pâque chrétienne dans l'Eucharistie.

L'action liturgique du *vendredi de la Passion du Seigneur* atteint son sommet dans le récit de la Passion selon Jean, où Jésus, après avoir été annoncé dans le livre d'Isaïe comme le Serviteur de Dieu, est devenu véritablement l'unique Prêtre, en s'offrant lui-même à son Père.

Pour *la veillée pascale* dans la nuit sainte, sont proposées sept lectures de l'Ancien Testament, qui rappellent les merveilles de Dieu dans l'histoire du salut (on doit en lire au moins trois, à la rigueur deux, dont obligatoirement le passage de la mer Rouge), et deux du Nouveau Testament: l'annonce de le Résurrection selon les trois Evangiles synoptiques, et la lecture de l'Apôtre sur le baptême chrétien comme sacrement de la Résurrection du Christ.

A *la messe du jour de Pâques*, l'Evangile de Jean rapporte la découverte du tombeau vide. On peut également lire au choix les autres Evangiles proposés pour la nuit sainte; s'il y a une messe du soir, on peut lire le récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs. La première lecture est tirée des Actes de Apôtres, qui, durant le temps pascal, remplaceront la lecture de l'Ancien Testament. Le texte de l'Apôtre est un appel à vivre dans l'Eglise le mystère pascal.

— *Le Temps pascal (n° 100 et 102)*

Pour *les Evangiles*, les 2ᵉ et 3ᵉ dimanches rapportent les apparitions du Seigneur resscuscité (au 2ᵉ dimanche, on lit chaque année le récit de l'apparition à Thomas huit jours après Pâques). Au 4ᵉ dimanche sont attribuées les lectures sur le Bon Pasteur. Du 5ᵉ au 7ᵉ dimanches, les Evangiles sont tirés du discours après la Cène et de la prière sacerdotale.

La *première lecture* n'est pas tirée de l'Ancien Testament: la tradition universelle est de ne pas le lire en ce temps qui évoque la nouveauté absolue du Christ. On lit donc les Actes des Apôtres, en trois séries parallèles sur les trois ans, évoquant ainsi chaque année la vie, le témoignage et le développement de l'Eglise primitive.

La *lecture de l'Apôtre* est tirée pour l'année A de la 1ʳᵉ lettre de Pierre, pour l'année B de la 1ʳᵉ lettre de Jean, pour l'année C de l'Apocalypse. Ces textes semblent bien convenir à l'esprit de foi joyeuse et de ferme espérance propre à ce temps.

La *solennité de l'Ascension* conserve, comme première lecture, le récit de l'événement selon les Actes des Apôtres; ce texte se complète chaque année par une lecture d'Apôtre sur le Christ exalté à la droite du Père. Pour l'Evangile, on lit la conclusion de chacun des synoptiques.

A la messe célébrée *la veille de la Pentecôte* au soir, on propose quatre textes de l'Ancien Testament qui mettent en lumière la signification multiple de la solennité. On peut n'en lire qu'un, mais une célébration développée comportant les quatre lectures est également proposée. La 2[e] lecture montre le don de l'Esprit à l'oeuvre dans l'Eglise. Enfin, la lecture d'Evangile commémore la promesse de l'Esprit que fit le Christ avant d'être glorifié.

Pour *la messe du jour*, selon la tradition, on prend toujours pour première lecture le récit du grand événement de la Pentecôte dans les Actes des Apôtres; la deuxième lecture, différente chaque année, parle des effets de l'Esprit agissant dans la vie de l'Eglise. La lecture d'Evangile remet en mémoire Jésus communiquant l'Esprit à ses disciples le soir de Pâques; d'autres textes proposés au choix pour les années B et C traitent de l'action de l'Esprit chez les disciples et dans l'Eglise.

— *Le Temps ordinaire (n° 105-107)*

Les lectures des dimanches du Temps ordinaire se présentent de la manière suivante:

— L'Evangile du 2[e] dimanche est encore dans le prolongement de l'Epiphanie: miracle de Cana et deux autres textes de manifestation du Seigneur en saint Jean. Au 3[e] dimanche commence la lecture semi-continue des Evangiles synoptiques: Mt (année A), Mc (B) et Lc (C). On a veillé à faire apparaître les caractéristiques propres et la structure de chaque Evangile. On a également fait en sorte de ne laisser de côté aucun élément de la catéchèse synoptique: ce qui n'est pas été retenu dans un Evangile est donné une autre année dans la version parallèle d'un autre Evangile. Quelques éléments essentiels, ou présentés très différemment dans les différents Evangiles, reviennent deux ou même trois fois.

On notera la convergence du déroulement des Evangiles avec celui de l'année liturgique: on lit ainsi après l'Epiphanie les débuts de la prédication du Christ, qui continuent les premières manifestations célébrées à l'Epiphanie et au Baptême du Seigneur. Et on termine avec le discours eschatologique, qui rejoint le thème de la fin de l'année liturgique: l'attente des derniers temps. Les récits de la Passion et de la Résurrection sont réservés au Temps de Pâques: on ne les reprend donc pas pendant le Temps ordinaire.

Dans l'année B, on insère après le 16ᵉ dimanche cinq lectures tirées du chapitre 6 de Jean (discours sur le pain de vie); l'insertion se fait de manière naturelle, en remplaçant le récit de la multiplication des pains de Marc par celui de Jean. Pour l'année C, on a mis en tête de la lecture semi-continue de Luc (3ᵉ dim.) le prologue de l'Evangile, qui donne bien l'esprit de l'auteur et qu'on n'avait pas occasion de lire ailleurs.

— Les lectures de l'ancien Testament ont été choisies chacune en fonction de l'Evangile du jour, pour éviter un trop grand manque d'unité dans chaque messe, et surtout pour souligner l'unité entre les deux Testaments. Les titres ont été rédigés de manière à souligner cette relation.

On a veillé à prendre autant que possible des textes courts et faciles. Mais on a également fait en sorte de lire au long des dimanches tous les textes vraiment importants. Sans doute ne sont-ils pas dans un ordre logique, puisqu'ils sont choisis en liaison avec l'Evangile, mais le trésor de la parole de Dieu sera suffisamment ouvert pour faire connaître à tous ceux qui participent à la messe dominicale les pages principales de l'Ancien Testament.

— Les Epîtres sont une lecture semi-continue des lettres de saint Paul et de saint Jacques (Pierre et Jean étant lus au Temps pascal). La 1ʳᵉ lettre aux Corinthiens étant assez longue et traitant de questions très diverses, on l'a partagée entre les trois années, en tête du Temps ordinaire. De même on a été amené à diviser la lettre aux Hébreux en deux parties, lues aux années B et C. On a veillé autant que possible à avoir des lectures brèves, pas trop difficiles, ayant un thème précis, pour qu'elles soient comprises des fidèles.

4. Les fruits de l'OLM, et des questions à son adresse

a) *Un succès oecuménique*

En 1982, Mgr Fr. McManus a caractérisé la réalisation de l'*Ordo lectionum missae* comme étant « le progrès de loin le plus réussi et le plus pratique du point de vue oecuménique dans le culte chrétien depuis le Concile Vatican II »[19]. En effet, le nouveau lectionnaire de l'Eglise catholique a reçu très rapidement un écho inattendu; aux Etats-Unis principalement, différentes Eglises (méthodiste, presbytérienne, épiscopalienne et luthérienne) ont repris le lectionnaire catholique, du moins dans ses grandes lignes. Le dialogue qui s'est instauré entre ces Eglises a me-

---

[19] Cité par Horace T. ALLEN, « The Ecumenical Import of Lectionary Reform » dans *Shaping English Liturgy*, 1990, p. 365.

né à la publication d'un lectionnaire "oecuménique", le *Common Lectionary* (1983). Une des modifications les plus importantes par rapport au modèle catholique concernait le choix des lectures vétérotestamentaires, le dimanche; au lieu d'une première lecture choisie en fonction de l'évangile, il a opté pour une lecture semi-continue des cycles de récits les plus importants de l'Ancien Testament. L'usage et l'évaluation de ce lectionnaire a donné lieu à d'autres projets, réunis dans le *Revised Common Lectionary* de 1992[20].

Du point de vue oecuménique, le "succès" inespéré de *l'Ordo lectionum missae* constitue un progrès important. Il n'a pas seulement favorisé les contacts et le dialogue entre diverses Eglises, mais il a aussi mené – certainement dans le monde protestant – à la création et publication de nouveaux chants, de prières et de commentaires homilétiques. Fait plus important encore, le lectionnaire catholique est devenu pour de nombreuses Eglises – l'Eglise romaine en premier lieu – une incitation à trouver un meilleur équilibre entre les pôles liturgiques de la "Parole" et du "Sacrement".

b) *Mais aussi des critiques...*

En soi, le "succès" de l'*Ordo lectionum missae* est déjà un signe de la qualité de ce lectionnaire. Cependant les réactions ne furent pas uniformément positives; ces dernières années, diverses critiques ont été formulées de la part d'exégètes, de liturgistes et de responsables pastoraux[21]. Un certain nombre de critiques ont trait à la réalisation concrète du lectionnaire. Des exégètes, principalement, s'interrogent à propos du découpage de certaines péricopes, de l'omission de certains versets du texte, et de la brièveté de certaines lectures. La signification originelle d'un passage en est parfois altérée. De nombreux commentateurs éprouvent aussi des difficultés à propos de la fragmentation de l'Ancien Testament[22]. Durant les dimanches du Temps ordinaire, les lectures vétérotestamentaires sont tirées de livres différents, ce qui ne permet pas de dessiner une image globale de l'Ancien Testament. On observe en outre

[20] Chronique de la naissance de ce lectionnaire par David. R. HOLETON, « Vers un lectionnaire oecuménique » dans *La Maison-Dieu* 166 (1986) 131-138.

[21] On trouve une présentation ample et une discussion des diverses critiques dans notre Mémoire de maîtrise, *Critiques à l'égard de l'Ordo lectionum missae. Le dialogue de la liturgie avec l'exégèse*, présenté à l'Institut Catholique de Paris en 1997.

[22] P.e. Claude WIENER, « The Roman Catholic Eucharistic Lectionary » dans *Studia Liturgica* 21 (1991) 12: « Les textes les plus célèbres sont sans doute présents, mais la lecture est fragmentée et présentée en ordre dispersé... Quelle idée retient-on d'un Ancien Testament traité comme une série d'illustrations ponctuelles de l'évangile? ». Claude Wiéner a lui-même collaboré au nouveau lectionnaire.

une répartition inégale entre les différents genres: près de la moitié des péricopes (48,5 %) est tirée des prophètes (et la moitié provient d'Isaïe); un quart des lectures est extrait du Pentateuque. Les livres historiques et la littérature sapientielle sont bien moins représentés (respectivement 14 et 12,5 %). Enfin, le rapport que l'on a voulu mettre entre la première lecture et l'évangile n'est pas toujours réussi; parfois il se révèle artificiel, parfois il ne porte pas sur l'essentiel de la lecture choisie.

c) *Questions fondamentales*

Ces critiques sont en partie justifiées. A l'avenir on pourra y remédier sans beaucoup de difficulté; certains auteurs ont d'ailleurs proposé des projets d'amélioration. Mais il est des critiques plus fondamentales. Elles touchent les options de base du lectionnaire, et posent des questions qui concernent l'herméneutique chrétienne de l'Ecriture, la relation entre les deux Testaments et le poids à accorder à la tradition liturgique.

Une des critiques les plus fréquentes est que le nouveau lectionnaire dominical ne fait pas droit à l'autonomie ou à la valeur propre du Premier Testament; en choisissant toujours la première lecture en fonction de l'évangile, on ne prend pas le Premier Testament au sérieux, mais on le réduit à une pure "illustration" du Nouveau. Selon ces critiques, le lectionnaire applique trop exclusivement le schéma "promesse-accomplissement" ("l'Ancien Testament contient les promesses accomplies en Christ"). Certains parlent d'une surestimation de la "lecture typologique" de l'Ecriture, et mettent sérieusement en question la valeur de la typologie pour aujourd'hui. Dans ce schéma interprétatif, disent-ils, l'attention se porte de manière unilatérale sur Jésus Christ; on perd de vue que l'on ne peut comprendre pleinement sa personne, ses comportements et son message que sur l'arrière-fond de la Première Alliance de Dieu avec le peuple d'Israël[23]. Certains auteurs anglophones mettent même en garde contre le fait que la vision "christocentrique" de l'*Ordo lectionum missae* donne facilement lieu à des interprétations antisémites.

Ces critiques nous mènent à des questions fondamentales. Quel est le statut de l'"Ancien" Testament dans une lecture chrétienne de l'ensemble de la Bible? Comment concevoir la relation et la tension persistante

[23] Cf. entre autres Erich ZENGER, « Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung » dans *Christologie der Liturgie* (1995) 36: « La plupart du temps, les textes vétérotestamentaires sont choisis à partir de l'Evangile, selon les principes de "promesse-accomplissement", respectivement de *typos* et d'*antitypos*. De cette manière, on inculque semaine après semaine à la communauté chrétienne l'idée suivante: "Jésus et le Nouveau Testament accomplissent, dépassent et abolissent l'Ancien Testament". Aussi la mise-en-scène liturgique souligne l'infériorité de l'Ancien Testament ».

entre les deux Testaments? Dans quelle mesure les chrétiens peuvent ou doivent-ils lire le Premier Testament à travers le prisme du Second? Il est cependant regrettable que dans la discussion sur le lectionnaire ces questions soient posées souvent sans nuances. Eugene J. Fisher traduit bien, selon nous, la manière de penser de divers critiques:

> Est-ce que nous pouvons proclamer la Bible hébraïque comme Parole de Dieu dans ses propres termes, demande-t-il, ou est-ce qu'il faut continuer à supposer qu'elle a été rendue superflue par les écrits apostoliques?[24].

Le dilemme ainsi posé est faux, car il ne fait pas droit aux interrelations complexes entre les deux Testaments. Il est évident que le Premier Testament garde pour les chrétiens une valeur propre. La question de fond n'est donc pas: « Est-ce que l'Ancien Testament a une valeur pour les chrétiens? », mais bien: « *Quelle* valeur prend l'Ancien Testament à partir du moment où il en existe un Nouveau? »[25]. Une lecture *chrétienne* du Premier Testament n'a ni la possibilité ni le droit de faire abstraction du Second, qui se présente d'ailleurs lui-même comme une réinterprétation des traditions anciennes à partir de l'expérience de l'événement christique.

Outre cette remarque sur l'interprétation chrétienne du Premier Testament, nous tenons encore à noter deux points auxquels on accorde trop peu d'attention dans la discussion sur l'*Ordo lectionum missae*. Il faut d'abord observer un manque de clarté dans le contenu du terme "typologie"; nombre d'auteurs s'interrogent sur la typologie à l'oeuvre dans le lectionnaire, mais ils ne disent pas clairement ce qu'ils entendent par ce terme. Parfois le mot désigne seulement le principe de choisir la première lecture en fonction de l'évangile. En d'autres cas, il reçoit un sens beaucoup plus riche, en référence à l'explication patristique de l'Ecriture[26]. En tout cas, ce manque de clarté terminologique n'aide pas à déterminer dans quelle mesure le nouveau lectionnaire est "typologique".

---

[24] « The Roman Liturgy and Catholic–Jewish Relations » dans *Twenty years of Jewish-Catholic Relations* (1986) 145.

[25] En rapport avec cette question, les remarques de l'exégète Gerhard Von Rad restent très intéressantes: *Théologie de l'Ancien Testament*, 1965[4], pp. 284-286. Il se demande si « la méthode, fondée sur la science des religions, qui considère l'Ancien Testament abstraitement, comme un objet qu'on pourrait parfaitement expliquer sans le Nouveau Testament, ne s'avère pas être une fiction, du point de vue de la foi chrétienne ».

[26] La "typologie" patristique part d'une vision d'ensemble de l'histoire ("il n'existe qu'un plan de salut de Dieu"), qui est tout entière christologique ("l'unique dessein de Dieu, qui englobe tout, *est* le mystère du Christ"). Lorsqu'elle découvre dans l'Ancienne alliance des "figures" de la Nouvelle alliance en Christ, c'est précisément parce qu'elle veut mettre en relief l'unité entre les deux alliances.

La discussion sur le lectionnaire présente une autre lacune: elle ne tient pas suffisamment compte de son contexte liturgique. Le nouveau lectionnaire est évalué presque exclusivement à partir de critères purement exégétiques; la question de la légitimité d'une herméneutique proprement liturgique de l'Ecriture est rarement envisagée. Divers éléments vont dans ce sens. D'abord, on met trop l'accent sur la fonction didactique et catéchétique du lectionnaire dominical: l'ambition de l'*Ordo lectionum missae* de familiariser les fidèles avec la Bible repose souvent entièrement sur les épaules de l'eucharistie dominicale. Plusieurs auteurs sous-entendent que celle-ci est le seul lieu où les fidèles entreraient en contact avec l'Ecriture. La liturgie est ici menacée de se transformer en forum d'initiation biblique. Le lectionnaire dominical ne peut remplacer les initiatives catéchétiques indispensables pour faire connaître la Bible aux fidèles.

Ensuite, il est étonnant que si peu d'auteurs tiennent réellement compte du fait que le lectionnaire est destiné à la célébration de l'eucharistie, et que ses rédacteurs ont voulu le mettre en lien étroit avec le calendrier liturgique. Horace T. Allen, presbytérien et collaborateur du *Revised Common Lectionary*, est un des seuls à attirer l'attention sur le fait que ces deux éléments ne sont pas évidents dans la tradition protestante[27]. Les modifications introduites dans ce dernier ouvrage, par rapport au modèle romain, s'expliquent en grande partie par cette différence de sensibilité; ainsi, il est compréhensible que dans une liturgie de la Parole autonome, les lectures soient plus longues que lors d'une célébration eucharistique. Il en ressort que l'évaluation du lectionnaire doit considérer également son usage liturgique concret.

d) *Un bilan, dans la perspective de l'avenir*

L'*Ordo lectionum missae* se veut une réponse au souci de Vatican II d'offrir une lecture plus riche et plus variée de l'Ecriture dans la liturgie. Sa publication constitue évidemment un grand progrès: ceux qui participent aujourd'hui à la liturgie entrent beaucoup plus en contact avec la Bible qu'avant la réforme, quand les mêmes lectures revenaient chaque année. De plus, la reprise du lectionnaire par diverses Eglises protestantes fait en sorte qu'il existe aujourd'hui déjà une grande unité des chrétiens autour de "la table de la Parole". Cependant, les réactions à sa publication montrent qu'il n'est pas parfait[28]. Ceci n'est guère étonnant,

[27] « The Ecumenical Import of Lectionary Reform » dans *Shaping English Liturgy* (1990) 377-378; « Principes et problèmes des lectionnaires » dans *La Maison-Dieu* 189 (1992) 125.

[28] Cf. le bilan dressé par les collaborateurs eux-mêmes: André ROSE, « La réforme du lectionnaire après Vatican II » dans *Vincolo di carità* (1995) 36-40; A. NOCENT, « Les

quand on considère le peu de temps dont les rédacteurs ont disposé pour le réaliser. Un certain nombre de ces défauts pourront d'ailleurs être améliorés sans trop de mal.

La discussion sur l'*Ordo lectionum missae* ne peut cependant pas en rester aux questions "techniques" et se limiter à la résolution de problèmes particuliers. La réflexion doit tout autant se pencher sur le statut et le rôle propre d'un lectionnaire. Celui-ci se situe en effet au croisement de deux pôles essentiels de la foi chrétienne: l'Ecriture, dans laquelle l'Eglise trouve sa source et la règle la plus haute de sa foi, et la liturgie, dans laquelle l'Eglise célèbre ce que l'Ecriture annonce. L'expérience a fait prendre meilleure conscience que toute sélection des lectures comporte déjà une interprétation de l'Ecriture:

> Un lectionnaire, c'est, par définition, un choix de péricopes, c'est-à-dire une sélection, une priorité accordée à tels textes plutôt qu'à d'autres. Les lectionnaires présentent donc la Bible telle que l'Eglise la reçoit aujourd'hui, telle qu'elle en fait la lecture, à proprement parler. L'herméneutique, consciente ou inconsciente, y est inscrite inévitablement[29].

Ceci implique qu'un lectionnaire représente bien plus qu'un instrument de travail; la manière dont une communauté ecclésiale choisit les textes bibliques de sa liturgie et les ordonne dit beaucoup de son interprétation croyante de ces textes et de la signification qu'elle accorde à la célébration où ils seront proclamés. L'étude des réactions provoquées par le lectionnaire prouve d'ailleurs que dans l'appréciation qui en est faite jouent de nombreux présupposés, tels que la conception de la liturgie (plus ou moins déterminée christologiquement), ou de la relation entre Bible et liturgie. En ce sens, le lectionnaire est un bel exemple du vieil adage: *Lex orandi - lex credendi*. La réflexion sur le rôle de l'Ecriture dans la liturgie gagnera en qualité dans la mesure où le rôle herméneutique important du lectionnaire sera reconnu et recevra sa place dans le débat sur la liturgie de la Parole de la célébration eucharistique.

Joris POLFLIET

secondes lectures des dimanches "per annum" », *Ibidem*, pp. 129-140, qui propose de relier thématiquement la deuxième lecture aux deux autres; Claude WIENER, « L'élaboration du lectionnaire dominical et la consultation de 1967 » dans *La Maison-Dieu* 166 (1986) 45.

[29] P. DE CLERCK, « Au commencement était le Verbe » dans *La Maison-Dieu* 189 (1992) 38.

LES LECTURES BIBLIQUES DU CULTE DANS LA TRADITION LUTHERIENNE

En ce qui concerne les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes, les Eglises luthériennes n'ont jamais été favorables au libre choix de textes. A l'opposé d'une ancienne tradition calviniste, elles ont traditionnellement proposé des textes bien définis que les prédicateurs étaient obligés de suivre. Jusqu'aux dernières décennies du 19ème siècle, le cycle classique hérité de l'Eglise catholique était maintenu dans ses grandes lignes comme la seule possibilité pour le culte dominical. Les épîtres et les évangiles étaient les mêmes, bien que, à partir du *Missale Romanum* de 1570, un léger décalage se soit manifesté, en particulier au regard des textes du temps de l'Avent et du temps après Pentecôte. Il a fallu attendre le 20ème siècle pour voir apparaître des divergences, du côté luthérien par l'introduction d'autres séries de péricopes et du côté catholique par la réforme liturgique du concile Vatican II, qui, en 1969, aboutit au nouveau *Ordo Lectionum Missae* et à sa rupture radicale avec les lectures classiques.

Après cette brève introduction, je voudrais maintenant, dans un premier temps, me tourner vers Luther et, ensuite, donner quelques exemples de l'évolution, au sein des Eglises luthériennes, du choix des péricopes.

1. « Quod bonum est, tenebimus »

Dans sa réforme liturgique, Luther a été guidé par le souci d'éviter que la messe fût considérée comme un sacrifice ou comme une œuvre bonne. Cette intention signifiait évidemment un changement radical par rapport à la tradition, mais néanmoins Luther n'a jamais voulu rompre avec la structure fondamentale de la messe latine. Un exemple de cette volonté fut sa réaction vis-à-vis du mouvement spiritualiste représenté par Karlstadt qui, pendant le séjour involontaire de Luther à la Wartbourg en 1521-1522, voulait introduire des réformes liturgiques radicales à Wittenberg, en particulier sous forme d'un iconoclasme sans compromis. Ces tentatives obligèrent Luther à revenir en mars 1522 pour remettre de l'ordre. C'est à ce moment-là qu'il prononça les célèbres prédications de carême qui, entre autres choses, insistaient sur l'Evangile

comme une nouvelle liberté et non pas comme une nouvelle loi. Cette liberté signifiait cependant qu'il ne fallait pas se précipiter, mais tenir compte des faibles et prendre le temps nécessaire pour bien expliquer ce qu'on voulait faire.

Ce souci pédagogique amena Luther à formuler ses idées par écrit. D'abord, en 1523, par quelques pages intitulées *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine*[1]. Ici Luther parle d'abord des matines et des vêpres quotidiennes, surtout destinées aux prédicateurs et aux étudiants. Pour les matines, il préconise la lecture de l'Ancien Testament, de la Torah et des livres historiques, volontiers comme *lectio continua*. Pour les vêpres, il recommande les prophètes, mais aussi des textes du Nouveau Testament. Mais partout il faudra commenter ce qui a été lu et non pas se contenter de la lecture. Quant au culte dominical, il parle de la messe et des vêpres. Dans le premier cas, on doit prêcher sur l'évangile habituel, et dans le second cas sur l'épître, même si d'autres textes ne sont pas exclus. Notons à ce propos que la tradition luthérienne n'a jamais eu peur d'utiliser le mot messe. Alors que les luthériens allemands parlent du service divin, *Gottesdienst*, les Scandinaves ont gardé le terme Grand' Messe, *Højmesse* ou *Högmessa*, pour désigner le culte principal. En ce qui concerne les vêpres, le mot n'est plus utilisé, mais dans les villes, les luthériens ont gardé un culte dans l'après-midi, souvent sans sainte Cène.

Toutefois, ces quelques explications n'étaient pas suffisantes et à la demande du pasteur de Zwickau, Nicolas Hausmann, Luther rédigea à la fin de l'année 1523 un petit écrit intitulé *Formula missae et communionis* (*Clemen* 2, pp. 427-441, WA 12, pp. 205-220). L'intention déclarée était de garder ce qui était bon: « quod bonum est, tenebimus » (*Clemen* 2, p. 429), à condition que la parole de l'Evangile ne soit pas occultée. Luther parle de nouveau des lectures quotidiennes du matin et du soir, avec quelques petites modifications par rapport au premier écrit (le matin des textes du Nouveau ou de l'Ancien Testament, le soir de l'Ancien Testament), mais il expose surtout le déroulement du culte dominical. Le plus intéressant pour notre sujet est ici ses remarques sur les épîtres. Ce n'est pas encore le moment, dit-il, de changer la lecture des épîtres, « quando nulla impia legitur » (*Clemen* 2, 430), mais il fait remarquer qu'il est rare que les passages dans lesquels la foi est enseignée soient lus. Il s'agit plutôt d'extraits de caractère moral et exhortant qui, par la force des choses, soulignent les œuvres.

---

[1] O. CLEMEN (ed.), *Luthers Werke in Auswahl* 2, pp. 424-426, Weimarer Ausgabe (WA) 12, pp. 35-37.

Toutes ces réflexions avaient nettement un caractère provisoire et il fallut attendre la fin de l'année 1526 pour que Luther s'exprime de façon plus définitive sur les questions liturgiques. Il le fit dans *Deutsche Messe* (*Clemen* 3, pp. 294-309, WA 19, pp. 72-113) ou *La messe en langue allemande et l'ordre du service divin*[2]. Ce petit livre a exercé une influence fondamentale dans le luthéranisme. Il expose sans polémique le déroulement du culte qui, dans tous ses éléments, sera célébré en langue vernaculaire (sauf le *Kyrie eleison* qui est maintenu tel quel). Chaque jour les trois cultes habituels sont prévus. Le dimanche matin, on prêche sur l'épître, alors qu'un autre schéma est proposé pour les autres jours de la semaine: le lundi et le mardi des prédications en allemand sur le catéchisme, donc sur les dix commandements, la confession de foi, le Notre Père, le baptême et la cène; le mercredi, la prédication porte de préférence sur un texte de l'évangile selon saint Matthieu; le jeudi et le vendredi, il s'agit des épîtres ou d'autres textes du Nouveau Testament (pas d'indications pour le samedi).

Le dimanche après-midi, le texte, inscrit dans une *lectio continua*, est tiré de l'Ancien Testament. Luther ne dit rien sur les autres après-midi de la semaine, sauf sur le samedi où il faut prêcher sur un texte de l'évangile selon saint Jean. A noter qu'il souhaite que les étudiants ne perdent pas l'usage du latin. Au regard des matines et des vêpres, il recommande non seulement qu'ils chantent des psaumes en latin, mais aussi qu'ils lisent des textes bibliques en latin, le matin du Nouveau Testament, le soir de l'Ancien Testament, mais ensuite il convient de lire les mêmes textes en allemand.

Pour ce qui est de la messe ou du service divin qui normalement n'a lieu que le dimanche, à l'époque vers huit ou neuf heures, la prédication aborde l'évangile du jour. Or contrairement à ce qu'il avait écrit dans *Formula Missae* sur les épîtres, Luther accepte maintenant toutes les lectures bibliques de l'année liturgique, auxquelles il n'a rien de spécial à reprocher (*Clemen* 3, p. 300). Sur ce point, la continuité avec l'usage romain est donc préservée, bien que nous ne connaissions pas dans tous les détails la série de péricopes que Luther a connue et utilisée. Le registre le plus ancien de la part de la Réforme se trouve dans une édition de 1526 du Nouveau Testament de Luther et il ne s'écarte pas vraiment des lectures traditionnellement en vigueur, même si certains extraits des épîtres semblent nouveaux et même si dans les éditions suivantes, entre 1539 et 1546, on peut observer quelques petites modifications.

---

[2] Martin LUTHER, *Œuvres* 2, Genève, 1958, pp. 209-221.

Cette continuité globale avec le passé se matérialisa en quelque sorte dans les recueils de sermons que Luther publia à partir des lectures bibliques traditionnelles pour aider les nouveaux prédicateurs à prêcher et pour les empêcher de dire n'importe quoi. Il s'agissait des soi-disant postilles, terme probablement formé par *post illa verba textus*: après ces paroles du texte, pour désigner la prédication. Il semble que ce nom apparaisse pour la première fois dans le titre du *Doctor Geiler von Keiserbergs Postill*, Strasbourg 1522[3]. Comme genre littéraire, ces recueils de sermons sont la prolongation des Plenarien, livres d'édification qui, à partir de la fin du Moyen Âge, proposaient les lectures et les explications correspondantes en langue allemande pour les dimanches, les fêtes et les jours des saints ainsi que pour les mercredis et les vendredis (*Perikopen*, p. 23, note 32). A travers ces postilles, les lectures bibliques classiques ont profondément marqué le luthéranisme, car avant que la lecture personnelle de la Bible ne fût répandue – ce qui n'était pas le cas au début – la foi du peuple luthérien fut nourrie par ces textes et leurs explications.

Il convient aussi de mentionner que la continuité avec les lectures classiques a influencé le chant luthérien. Un des traits caractéristiques de la *Deutsche Messe* était que les chants grégoriens devaient être remplacés par des chants en allemand destinés à être chantés par tout le monde. On commença donc à composer des cantiques en langue vernaculaire et un nombre considérable de ces cantiques s'accordèrent aux textes de chaque dimanche. Cette tradition s'affaiblit à partir du 18ème siècle, où des représentants d'abord du piétisme et ensuite du rationalisme se montrèrent critiques à l'égard des textes traditionnels, mais elle permit, dès le début, la création d'un noyau de cantiques largement connus. On sait par exemple que, dans les années 1520, Luther a écrit un certain nombre de cantiques à partir de textes bibliques. Certains de ces cantiques étaient vraiment nouveaux, d'autres des adaptations libres de chants médiévaux. A ce propos il ne faut pas oublier que dans le culte luthérien, le fil conducteur a toujours été les cantiques – l'œuvre du luthérien Johann Sebastien Bach nous le rappelle – et l'on comprend ceux qui prétendent que c'est davantage le chant que la prédication qui a nourri la foi des populations luthériennes.

---

[3] H. VON SCHADE - F. SCHULZ (ed.), *Perikopen. Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs. Im Auftrag der Lutherischen Liturgischen Konferenz*, Hambourg, 1978 (= *Reihe Gottesdienst* 11), p. 24, note 32.

2. L'évolution des lectures bibliques du culte

C'est au 19ème siècle que les théologiens luthériens commencèrent sérieusement à élaborer d'autres séries de lectures bibliques. La plupart de ces tentatives furent sans lendemain, mais elles avaient frayé le chemin pour des initiatives plus durables. Donnons-en quelques exemples, d'abord en Allemagne, puis en France et, enfin, dans les pays scandinaves.

a) *Allemagne.* En 1886, la *Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz*, réunissant les protestants allemands dans leur ensemble, avait créé une commission qui avait pour mission de réviser les anciens textes et de proposer notamment une nouvelle série. Le projet final, les péricopes d'Eisenach, fut introduit en Prusse en 1898 et bientôt aussi dans les autres *Landeskirchen*, y compris les Eglises luthériennes. Il s'agissait donc de deux séries de textes, l'une correspondant essentiellement à l'ordre classique, l'autre étant nouvelle. Comme c'était déjà l'habitude dans le protestantisme allemand, ces deux séries furent imprimées dans le recueil de chants en vigueur, ce qui contribua fortement à leur réception.

Après la deuxième guerre mondiale, les Eglises luthériennes d'Allemagne publièrent en 1949 un lectionnaire légèrement révisé avec les textes classiques et dans les années suivantes, d'autres séries de textes furent proposées à l'essai. Ces efforts aboutirent en 1958 à l'acceptation par le conseil de l'EKD (*Evangelische Kirche Deutschlands*) de six listes de péricopes qui firent l'objet d'une dernière révision en 1977. Ces listes, qui sont donc communes à toutes les Eglises protestantes d'Allemagne et non pas réservées aux seules Eglises luthériennes, se présentent de la manière suivante:

I: Evangiles (liste classique); II: Epîtres; III: Evangiles et Ancien Testament; IV: Epîtres et Ancien Testament; V: Evangiles; VI: Epîtres et Ancien Testament.

En ce qui concerne les grandes Eglises luthériennes d'Allemagne, réunies dans la VELKD (*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*), ces lectures entrèrent en vigueur le premier dimanche de l'Avent 1978.

b) *France.* Le même ordre fut adopté par l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (ECAAL) en 1979 comme signe de communion avec les Eglises protestantes d'Allemagne et d'autres pays de langue allemande. Selon ce cycle, trois lectures sont prévues pour chaque dimanche et fête. Elles sont chaque année les mêmes. La première est tirée de l'Ancien Testament, la deuxième d'une épître et la troisième d'un évangile, les deux dernières provenant des deux premières séries qui correspondent plus ou moins aux lectures classiques. A

côté de ces lectures fixes, on propose un texte de prédication qui est tiré d'une des six séries et qui, par conséquent, deux fois au cours de ce cycle de six ans, coïncide avec l'épître ou l'évangile propres au jour. Dans les cas où le texte de prédication ne figure pas parmi les trois textes fixes, la pratique liturgique permet de le lire à la place d'un de ces textes.

L'Eglise évangélique luthérienne de France (EELF), qui regroupe les deux inspections de Paris et de Montbéliard, s'est par contre associée au nouveau cycle catholique avec les années A, B et C, en lui apportant toutefois quelques modifications telles qu'on les trouve dans le plan de lectures bibliques publié sous les auspices de la Fédération protestante de France. Cette pratique liturgique est partagée avec d'autres Eglises protestantes de France ainsi qu'avec, par exemple, l'Eglise évangélique luthérienne d'Amérique (ELCA).

c) *Pays scandinaves*. On voit donc qu'aujourd'hui on ne peut plus parler d'un ordre de lectures bibliques commun au luthéranisme. Cette évolution avait déjà commencé dans la dernière moitié du 19ème siècle, où non seulement les Allemands, mais aussi les luthériens nordiques avaient adopté d'autres listes de péricopes. C'était le cas de l'Eglise de Suède qui, bientôt suivie par l'Eglise de Norvège et l'Eglise de Finlande, proposa deux autres séries. L'Eglise du Danemark, assez conservatrice dans le domaine liturgique, a dû attendre 1897 pour qu'une deuxième liste, composée d'épîtres et d'évangiles, soit introduite à côté de la liste classique.

Au 20ème siècle, l'Eglise de Suède vota en 1942 une révision assez conséquente des trois listes en vigueur, et au Danemark il fut proposé en 1958 une troisième série qui est restée sans suite – peut-être parce que les meilleurs cantiques danois sont souvent liés aux textes de la liste classique et s'il était déjà assez difficile de trouver des chants correspondants à la deuxième série, il serait encore plus difficile d'en trouver pour une troisième. Si cette observation est correcte, elle illustre bien l'interaction entre lectures et chants dont il était question auparavant. Pourtant, le débat danois concernant les lectures bibliques continua et inspirée par la discussion au sein de la Fédération luthérienne mondiale dans les années 1970 à la suite de la réforme catholique sur les péricopes (réforme qui attirait beaucoup de liturgistes luthériens), une commission proposa en 1982 un nouvel ordre de lectures qui comprenait notamment un texte de l'Ancien Testament comme première lecture, un certain nombre de textes de prédication facultatifs tirés surtout des épîtres de la deuxième série et – la chose la plus originale – un renvoi de l'épître de la série classique à la fin du culte, juste avant la bénédiction. De cette proposition ne fut finalement retenue que la lecture d'un texte de l'Ancien Testament dans les deux séries, et quand la reine du Danemark autorisa

le nouveau missel de l'Eglise en 1992, personne ne put parler d'une véritable réforme des lectures bibliques.

Ces quelques exemples soulèvent le problème de la cohérence interne des lectures bibliques. Ou pour reprendre le thème de ce colloque: quelle interprétation de l'Ecriture a déterminé le choix de ces lectures? Pour tenter une réponse à cette question, il faudrait se pencher sur les textes, ce qui dépasserait évidemment le cadre de cet exposé. Limitons-nous, pour terminer, à quelques remarques plus générales suscitées par les différents choix des Eglises luthériennes.

On observe, en effet, une tendance qui vise à attribuer à chaque dimanche et fête un thème spécifique qui se reflète dans l'ensemble des textes. C'est clair dans la révision suédoise de 1942 ainsi que dans les Eglises qui ont adopté le système allemand. Cette tendance est sans doute portée par un souci pédagogique et pastoral, mais elle n'est pas exempte de risque. D'abord, le prédicateur, me semble-t-il, est davantage tenté de mettre en avant ses idées personnelles, ou les idées de son Eglise, sur tel ou tel thème, au lieu de se battre avec un texte qui n'est pas toujours aisé et, éventuellement, d'y trouver d'autres aspects que le thème proposé. Est-ce qu'on se laisse aussi facilement interpeller, voire déranger, par un texte, si le message essentiel de ce texte vous est indiqué d'avance? Ensuite, la volonté de choisir des textes autour du même thème favorise l'harmonisation et la continuité, en particulier entre les textes des deux Testaments. A certains moments de l'année liturgique, ce lien direct entre l'ancienne et la nouvelle Alliance est évident. C'est aussi le cas là où le schéma promesse-accomplissement est utilisé comme clé herméneutique. Mais ce qu'il faut essayer d'éviter, du moins à mon avis, c'est de considérer l'Ancien Testament essentiellement comme un écho, comme une préfiguration de ce qui s'est pleinement manifesté dans le Nouveau Testament ou comme une *preparatio evangelica.* Sinon on risque, d'une part de ne pas respecter le contexte propre à l'Ancien Testament, et d'autre part d'occulter le contraste qu'il peut y avoir entre deux approches différentes, par exemple dans l'opposition entre la Loi et l'Evangile, entre le plan de la création et le plan du salut ou entre l'aspect particulariste lié à la religion et aux aspirations politiques d'un peuple et l'aspect universaliste dépassant les différences ethniques, nationalistes et sociales. Dans ces cas-là, il n'y a pas continuité, mais rupture, et il me semble que pour être fidèle à la tension au sein même de l'Ecriture, il faut tenir compte de ces deux versants. Il est impossible de parler de l'un d'eux sans parler aussi de l'autre.

Une dernière remarque sur l'idée de renvoyer l'épître à la fin du culte. Cette proposition concerne les épîtres classiques, le plus souvent à

caractère parénétique. Ces textes se trouvent normalement à la fin des lettres de Paul, après les développements doctrinaux, comme une exhortation à une vie en conformité avec l'Evangile. Ils représentent une espèce d'envoi qui aurait bien sa place avant la bénédiction finale. Ainsi l'on pourrait mieux signifier que l'Evangile précède la morale et que celle-ci n'est pas une condition pour accueillir la parole chrétienne dans sa spécificité. En même temps les fidèles ne seraient pas obligés d'assimiler trois textes les uns après les autres, mais cela est une autre affaire qui ne concerne pas les lectures bibliques dans la tradition luthérienne...

Flemming FLEINERT-JENSEN

LA TRADITION DES LECTURES BIBLIQUES DANS LE CULTE REFORME

"Sola scriptura": n'est-ce pas l'un des slogans théologiques de toute la Réforme, et particulièrement de sa variante réformée, zwinglienne et calviniste? Ce statut d'autorité de l'Ecriture marque profondément le modèle liturgique du culte public – le "prêche"–, mis au point par Calvin pour les Eglises réformées de langue française. On ne s'étonnera pas que la lecture liturgique des textes bibliques ait dans ce modèle une place singulière, à l'origine d'une tradition spécifique, différente de la tradition romaine, mais aussi de la tradition luthérienne. Une tradition, qui a évolué, en s'adaptant aux lieux et aux temps, d'autant que le modèle liturgique calvinien se présentait lui-même comme un cadre relativement souple. Quand au début du XVIIIe siècle ce modèle, devenu la cible des critiques de théologiens "éclairés", a fait l'objet d'une révision substantielle, le traitement des lectures publiques de la Bible a été au coeur des débats. C'est donc en quelque deux siècles, du milieu du XVIe au milieu du XVIIIe siècle, que s'est constituée une tradition réformée des lectures bibliques du culte. Nous en suivrons l'histoire en trois étapes: la formation (XVIe siècle), l'adaptation (XVIIe siècle), la révision (XVIIIe siècle).

1. Formation

Le modèle réformé des lectures bibliques dans le culte public est fondamentalement lié à la révolution luthérienne, laquelle a bouleversé la messe, en déplaçant le centre de gravité de l'office paroissial dominical, du sacrement-sacrifice à la Parole, l'Ecriture prêchée. Quelle Ecriture lire devant les fidèles assemblés les dimanches et jours de fête? Les réformateurs, et Luther lui-même, ont hésité: ce pouvait être les péricopes traditionnelles du rite romain (du moins celles du "temporal") – l'"Epître" et l'Evangile – ou des sections de livres bibliques sélectionnées selon d'autres critères.

Zwingli, le premier, a rompu avec l'usage des péricopes du lectionnaire dans la messe. Le jour de son élection comme curé de la cathédrale de Zurich, le premier janvier 1519, Zwingli annonçait en effet son programme d'humaniste érasmien, capable de lire le grec et l'hébreu: il allait

prêcher, tous les dimanches matin, sur un livre biblique lu en continu, non pas à partir de l'Evangile du jour. C'était retrouver la tradition ancienne de la "lectio continua", la lecture biblique synagogale. C'était en même temps proposer un rapport nouveau à l'Ecriture: non plus une approche mystique, préparatoire à la célébration sacramentelle, mais l'appropriation d'une leçon intelligible. D'où une pratique en rupture avec la tradition de l'Eglise latine: l'Ecriture n'est plus chantée en latin, mais lue dans une traduction en langue vulgaire; elle n'est plus fragmentée par brèves séquences en consonnance avec le temps liturgique, mais restituée sous forme de livres entiers.

Zwingli lut et exposa ainsi au grand service du dimanche tout l'Evangile de Matthieu, puis tout le livre des Actes des Apôtres, et tour à tour les Epîtres[1], puis Luc (1523), Jean (1524). En 1525, il passa à l'Ancien Testament: Genèse, Esaïe...[2]. L'innovation était de taille, car en dehors des psaumes et de courts extraits des Prophètes, l'Ancien Testament n'existait pas dans le missel. Entre temps, Zwingli avait construit un nouveau modèle de liturgie dominicale, en allemand, avec au centre la prédication. La lecture biblique n'était plus une pièce de la liturgie interrompue occasionnellement par l'homélie, et tout entière orientée vers la célébration eucharistique, mais le support direct du sermon, compris comme explication et exhortation, occasionnellement suivi – quatre fois l'an – de la "cène".

Zwingli fit école. Alors que, dans l'Empire, la plupart des territoires gagnés à la Réforme luthérienne conservaient l'ordre de la messe, en greffant le sermon sur les péricopes évangéliques du lectionnaire traditionnel lues en allemand, la pratique zurichoise de la *lectio continua* s'implanta à Strasbourg, à partir de 1525. Dans l'une des liturgies de l'année 1525 rédigées sous l'implulsion de Martin Bucer, il est précisé que l'Epître et l'Evangile sont choisis par le *Pfarrherr*. La lecture n'est plus celle d'une péricope, mais d'un chapitre entier, et précède directement la prédication[3]. Dans les essais liturgiques de l'Eglise de Strasbourg

---

[1] La 1e épître de Paul à Timothée, celle aux Galates, la 2e à Timothée, les deux épîtres de Pierre, l'épître aux Hébreux (1522).

[2] J.V. POLLET, *Huldrych Zwingli, biographie et théologie*, Labor et fides, Genève, 1988, p. 19.

[3] J.D. BENOIT, *Introduction à la liturgie de l'Eglise réformée de France*, Berger-Levrault, Paris, 1956, p. 128. – Cf. le témoignage de Gérard Roussel, dans sa lettre à Nicolas Le Sueur, évêque de Meaux (HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs*, I, p. 412-413): « le ministre monte en chaire et d'abord lit, de façon que tous comprennent, l'Ecriture qu'il veut expliquer; ensuite, il l'explique plus abondamment, amenant tous les autres passages de la bible qui s'y rapportent, de façon cependant que soit sauvegardée l'analogie de la foi... » (cité par J.D. BENOÏT, *op. cit.*, p. 126).

publiés au cours des années suivantes, le scénario est le même, la prédication gagnant progressivement la prééminence[4], au point qu'à partir de 1534 les grands services du dimanche avaient lieu habituellement sans célébration de la cène. Ainsi dans la liturgie de 1539, celle que Calvin traduisit en français pour la communauté des Français réfugiés à Strasbourg: l'Evangile est lu le dimanche matin, chapitre après chapitre (l'Epître disparaît du culte principal, pour être lue et expliquée le dimanche après-midi)[5]; cette *lectio continua* était sans doute interrompue par la célébration de quelques fêtes du calendrier traditionnel rétablies à Strasbourg depuis 1537: Noël, Circoncision, Pâques, Pentecôte[6].

Il est connu[7] que la liturgie rédigée par Calvin pour l'Eglise de Genève, en 1542, *La forme des prières et chants ecclésiastiques,* est inspirée à la fois du modèle strasbourgeois qu'il avait expérimenté pendant trois ans et de la liturgie de Guillaume Farel (1533), introduite à Genève en 1536[8]. Laconique, le texte de Calvin ne dit rien de la lecture de l'Ecriture avant le sermon. C'est qu'en 1542 la *lectio continua* était déjà entrée dans les moeurs à Genève. Une décennie plus tôt, le cas était différent et Farel avait jugé utile de préciser: « Après l'oraison, le prescheur commence de prendre *quelque texte de la saincte escripture*, lequel il lit *plainement*, comme nostre Seigneur fist en Nazareth (*Luc* 4) »[9]; puis prêche sur le texte[10].

Cette pratique genevoise de lecture des textes bibliques, dont la fonction est d'introduire à la prédication de la Parole, marque une rupture sur plusieurs plans avec l'univers de la messe traditionnelle. D'abord l'usage de la langue vulgaire: les versets du jour étaient lus en français, soit dans l'une des traductions imprimées à Genève (révision de celle d'Olivétan, 1535), soit, comme le faisait Calvin, dans la traduction personnelle du prédicateur -exégète, à partir du grec ou de l'hébreu (c'est un texte neuf que découvraient à chaque sermon les auditeurs de Calvin à Genève).

---

[4] R. BORNERT, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle,* Brill, Leiden, 1981.

[5] Voir J.D. BENOIT, *op. cit.*, p. 127.

[6] Pratique flottante de 1537 à 1553: fêtes en nombre variable, célébrées tantôt le jour traditionnel, ce qui ne gênait pas la *lectio continua* dominicale (sauf à Pâques et Pentecôte), tantôt le dimanche suivant (voir R. BORNERT, *op. cit.*, p. 491-492).

[7] Voir par exemple J.D. BENOIT, *op. cit.*, ch. VIII.

[8] *La Manière et fasson qu'on tient ... es lieux lesquelz Dieu de sa grace a visité...,* Pierre de Vingles, Serrières, 1533, rééd. J.C. BAUM, Strasbourg-Paris, 1859.

[9] *Op. cit.*, p. 71.

[10] « et après la lecture il declare mot à mot, sans saulter, amenans les passaiges qui sont en lescripture servans a la declaration diceluy quil expose, sans sortir hors de la saincte escripture... » (*Op. cit.*, p. 71).

En outre, les textes de l'Ecriture, ainsi lus chapitre après chapitre, n'avaient plus rien à voir avec les péricopes traditionnelles. Certes, l'usage était conservé de la lecture – et de la prédication – du seul Nouveau Testament le dimanche matin; cependant l'approche était tout autre, non plus par fragments mais par livres. De plus, c'est tous les jours que l'Ecriture était lue et prêchée à Genève, au temps de Calvin. Et aux services de semaine, était réservé l'Ancien Testament toujours en lecture continue[11] (seuls les Psaumes pouvaient aussi être lus et prêchés le dimanche, au service de l'après-midi[12]). D'où un effet de familiarité collective avec l'écriture vétérotestamentaire, sans doute nouveau dans l'histoire du christianisme.

Enfin, un des effets de la *lectio continua* était d'homogénéiser tous les dimanches de l'année, en les déconnectant du temporal: Avent, Noël, Carême, Rameaux, Pâques... En même temps le dimanche se trouvait valorisé: c'était le seul jour où étaient lus et prêchés les Evangiles et les Epitres, les jours de fête hors dimanche ayant été supprimés[13]. Seuls subsistaient comme dimanches extraordinaires les dimanches de cène, quatre fois l'an: Noël, Pâques, Pentecôte, Septembre. Ces jours de cène, la liturgie de Genève prévoit que le ministre peut interrompre la *lectio continua* du livre du Nouveau Testament en cours d'explication, et faire du sujet de la cène, ou de l'événement christologique commémoré, tout son sermon, en choisissant tel ou tel texte approprié. Mais, même en ce cas, la liberté reste entière par rapport au lectionnaire traditionnel.

Cette nouvelle pratique de lecture publique de l'Ecriture a fait l'objet de vives critiques du côté des luthériens: ainsi Joachim Westphal, pasteur à Hambourg, accusait les réformés d'avoir brisé l'unité chrétienne, entre autres en rejetant les péricopes traditionnelles de la liturgie dominicale.

---

[11] En semaine, Calvin a ainsi prêché à Genève 200 sermons sur le Deutéronome, du mercredi 20 mars 1555 au mercredi 15 juillet 1556, puis 343 sermons sur Esaïe, du jeudi 16 juillet 1556 au samedi 26 août 1559; et d'enchaîner avec le livre de la Genèse. Le dimanche, de juillet 1559 à février 1564, il a prêché sur la "concordance évangélique", c-à-d. les évangiles synoptiques. A partir de 1549, les sermons de Calvin ont été transcrits systématiquement puis copiés; à partir de 1558, certains ont été imprimés en recueil (sermons sur la 1e épître aux *Corinthiens*, ch. 10 et 11: 1558; la 1e épître à *Timothée*: 1561; l'épître aux *Ephésiens:* 1562; l'épître aux *Galates:* 1563; *Job:* 1563; *Daniel*, ch. 5-12: 1565, *Deutéronome:* 1567).

[12] Dans sa forme versifiée par Clément Marot et Théodore de Bèze, la totalité du psautier – achevé en 1561 – était en outre chantée par l'assemblée dimanche après dimanche, deux fois au cours de l'année. Telle était du moins la pratique à Genève jusqu'au début du XVIIIe siècle (*Le Psautier de Genève, 1562-1865*, Catalogue de l'exposition de Genève, BPU, 13 mars-13 juin 1986, 1986, p 79).

[13] Sur la justification de cette pratique, voir Antoine Du Pinet, *La conformité des Eglises réformées de France et de l'Eglise primitive en police et cérémonies...*, Jean Martin, Lyon, 1564, p. 151.

Et Calvin de riposter, dans un texte de 1556: d'une part les péricopes en usage dans la chrétienté ne sont pas toutes uniformes, celles en usage à Hambourg ne sont pas universelles (l'uniformité dans l'Eglise romaine ne sera obtenue qu'avec le Missel romain de 1570); d'autre part, dit-il, le seul avantage des péricopes imposées est de faciliter la tâche des prédicateurs luthériens paresseux, qui utilisent tous des sermonnaires sur les péricopes des Evangiles (les *Postille*). L'important, explique Calvin, est que la doctrine de l'Evangile demeure libre et entière, « comme les apôtres nous l'ont transmise », pour l'usage du peuple[14]. Le réformateur exprime là le souci d'une transmission de l'Ecriture tout entière au peuple, sans en rien cacher qui soit réservé aux prêtres. Il sous-entend aussi que la pratique des péricopes a été une dégradation de la pratique originelle de la *lectio continua*. Pire, dira son disciple Zanchi: une invention romaine, papiste[15]. Avant Calvin, un théologien de Marbourg, Andreas Hyperius, avait déjà utilisé l'argument historique pour justifier une pratique qui paraissait si révolutionnaire. Dans son célèbre ouvrage sur l'art de composer les sermons[16], il présente la lecture de la sainte Ecriture, qui constitue la première partie de la "prédication sacrée", comme une « louable coustume de la synagogue », reprise par l'Eglise primitive[17].

Le modèle réformé des longues lectures de l'Ecriture dans le culte s'est répandu au cours de la seconde moitié du XVIe siècle dans toutes les Eglises marquées par l'influence de Calvin, en particulier dans les Eglises réformées de France qui ont adopté en bloc la liturgie de Genève. Partout ont été reçues les deux règles présidant à cette lecture de l'Ecriture, selon Hyperius: première règle: seuls les livres canoniques sont lus dans les « sainctes assemblées »[18]; seconde règle: en raison de

---

[14] *Secunda defensio* (*Calvini Opera*, vol. 37, col. 41-120).

[15] Peter C. BLOTH, "Schriftlesung", I, in: T.R.E., Bd. XXX, 1999, 534.

[16] *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari*, Marburg, 1553; trad. fr. *Enseignement a bien former les sainctes predications et sermons ès Eglises du Seigneur....*, J. Crespin, Genève, 1564.

[17] Sur la pratique de la lecture de l'Ecriture dans le culte des Eglises réformées françaises, quelques détails sont donnés par Antoine Du Pinet. « Les ministres portent ordinairement leur Bible en la chaire, pour y lire le texte qu'ils délibèrent interpréter au peuple et sur iceluy l'exhorter. La cérémonie en est prinse en sainct Luc » (*Luc* 4/16-21: Jésus dans la synagogue de Nazareth). « Aujourd'huy, les ministres ... lisant le texte ... sont debout et à teste descouverte... Le texte leu, ilz se couvrent la teste... pour la necessité corporelle. Et toutefois, il y a des ministres de bonne complexion qui preschent à teste nuë » (*op. cit.*, p. 151).

[18] Pour l'Ancien testament, il s'agit du canon hébraïque: les livres "apocryphes" inclus dans la Septante et dans la Vulgate ont été rejetés du canon dès la 1e éd. de la traduction de la Bible de Luther en 1534 (ces livres y figurent cependant, regroupés à la suite de l'Ancien Testament); les réformés ont suivi Luther, déclarant que les livres apocryphes, doctrinalement peu sûrs, ne peuvent être "lus aux Eglises" (cf. *Confession helvétique postérieure*, 1566, ch. I).

son arrimage à la prédication, le texte utilisé est « en langage vulgaire du pays », dans « la version la plus receuë »[19]. Ce sont là deux règles communes à tous les protestants. De la *lectio continua* en honneur à Genève Hyperius ne fait pas une règle. De fait, celle-ci n'a été ni générale ni constante dans les Eglises réformés, surtout dans les siècles suivants.

2. Adaptation

Même dans la Genève de Calvin la *lectio continua* souffrait des exceptions, avec la prise en compte des dimanches de cène. *A fortiori* hors de Genève, ce dont témoigne Hyperius dès 1553: il relève un double usage de lectures bibliques, faites tantôt par le prédicateur, tantôt par un lecteur; de même un double usage de l'Ecriture pour le sermon, celui-ci portant tantôt sur un chapitre entier, tantôt sur un seul des versets du chapitre lu[20]. Ces pratiques assouplissant le modèle vont être toutes exploitées dans le prêche des Eglises réformées de France au XVIIe siècle, sous le régime de tolérance de l'édit de Nantes. Les unes conduisaient à une autonomisation de la *lectio continua* des textes bibliques, les autres au développement de lectures spécifiques, liées à certaines occasions.

Notons d'abord que pour les "petits troupeaux" réformés, les occasions d'entendre l'Ecriture lue en chaire étaient moins nombreuses qu'à Genève: en dehors du service principal du dimanche matin, et celui, catéchétique, du dimanche après-midi, un seul service de semaine, généralement le mercredi ou le jeudi[21]. Chaque service apparaît divisé en deux

[19] *Enseignement à bien former ...*, p. 59.

[20] Faisant observer que dans l'Eglise primitive on distinguait en chaque Eglise les fonctions de lecteur et de prêtre ou évêque, celui-ci expliquant le texte lu, Hyperius poursuit ainsi: « Mais on use de ceste façon maintenant quasi par tout, que celuy mesme qui fait lecture de la saincte escriture au commencement du sermon, les expose aussi au long puis après: ce qu'il convient principalement faire quand quelcun entreprend d'expliquer un livre entier de la Bible. Combien que souventes fois on verra aussi cecy, qu'il y en aura un qui lira les sainctes Escritures et un autre qui les interprétera, mais nous estimons que c'est tout un ». Ce dédoublement n'est en tout cas pas justifié, selon Hyperius, quand la matière du sermon est occasionnée par un événement imprévu: alors « celuy qui doit prescher choisit à sa liberté quelque peu de paroles, ou bien il prend des Escritures quelque brève sentence, assavoir celle qui semble la plus propre pour son argument qu'il a entrepris de traiter, ou mesme, ne faisant nullement mention d'aucun passage pris des Escritures, il commence incontinent à entrer en prédication » [exemples: Grégoire de Naziance, Chrysostome.] *Op. cit.* p. 58.

[21] Des sources diverses donnent des indications descriptives sur les prêches réformés en France au XVIIe siècle: ainsi Moyse Amyraut, *Apologie pour ceux de la religion ...*, Saumur, 1647, section VIII (p. 438); d'autres sources citées dans Paul DE FELICE, *Les protestants d'autrefois... Les temples, les services religieux, les actes pastoraux*, Fischbacher, Paris, 1896, p. 98s.

temps, une première partie étant présidée par un "lecteur", l'autre par le ministre. Le lecteur (ancien ou diacre ou maître d'école ou étudiant en théologie) monte en chaire, dit l'invocation, puis commence la lecture de l'Ecriture, un chapitre pris dans le Nouveau testament, souvent précédé d'un autre pris dans l'Ancien Testament. Aucun plan de lecture fixe n'est prévu. D'un dimanche à l'autre, d'un mercredi ou jeudi à l'autre, la lecture est en principe continue[22]. Après le chant d'un psaume, le pasteur monte à son tour en chaire et commence le prêche selon l'ordre prévu dans la *Forme des prières:* confession des péchés, suivie d'une prière, puis lecture de la "portion d'écriture" sujet de la prédication. Les deux actions, les deux lectures, se succèdent sans être organiquement liées. Ainsi deux séries de *lectio continua,* celle du lecteur et celle du pasteur, coexistent de dimanche en dimanche.

Cependant, comme l'admet le synode national de Charenton en 1644[23], si la *lectio continua* reste le principe, elle n'est pas une règle contraignante: le ministre est libre de l'interrompre pour de multiples raisons, les unes périodiques, les autres plus exceptionnelles:

— dimanches de cène (Noël, Pâques, Pentecôte, automne: à chaque fois la cène était célébrée deux dimanches de suite, pour tenir compte des malades, des gens en voyage...) et dimanches de préparation à la cène (les deux dimanches précédant la cène[24]).

— dimanches et jours de fête dans l'Eglise catholique: l'obligation légale en France de chômer les jours de fête de l'Eglise romaine et la pression de l'environnement festif ont conduit souvent les pasteurs à une commémoration du jour par une lecture et une prédication appropriée (le récit des Rameaux par exemple pour le dimanche précédant Pâques, les récits de l'enfance de Jésus, pour les jours de la circoncision, de l'Epiphanie ou de la Purification de la Vierge).

— dimanches d'ouverture de synodes provinciaux ou nationaux, dans les villes où ils se réunissent.

— jours de jeûne extraordinaire en temps d'affliction collective (accidents spectaculaires ayant affecté collectivement l'Eglise: inondation, naufrage, peste, à partir des années 1660: suppression d'exercice du culte, rasement de temples...): les lectures sont alors des chapitres entiers

[22] Depuis le synode national de Sainte-Foy, 1578, les ministres ont pour règle de prêcher sur un texte de l'Ecriture sainte qu'ils "*suivront* ordinairement" (*Dicipline ecclésiastique des Eglises réformées de France,* 1666, ch. I, art. 12).

– Jean AYMON, *Tous les synodes nationaux des E.R.F.,* Charles Delo, La Haye, 1710, t. II, p. 661.
23

[24] Voir la *Forme des prières...,* (*Calvini Opera,* vol. VI, col. 193).

de Job, des prophètes, des Lamentations de Jérémie, des Psaumes et de l'Apocalypse[25].

— inspiration du ministre[26].

Les recueils de sermons imprimés – un genre à succès dans les Eglises réformées en France au XVIIe siècle – attestent la variété des pratiques de lecture publique de l'Ecriture en tête de la prédication. Certains recueils constituent bien une série de sermons sur un seul livre ou un seul chapitre de livre du Nouveau Testament, en très grande majorité des Épîtres[27]. Les autres, les plus nombreux d'ailleurs des recueils imprimés, intitulés « sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte » ou « sur divers sujets »[28] ou « sur certains jours et à certains temps de l'année »[29], ou « en des jours de cène »[30], groupent des sermons portant sur des chapitres ou des versets isolés, avec le plus souvent chacun un titre thématique. Si ces derniers recueils manifestent la liberté des prédicateurs à l'égard de la tradition genevoise de la *lectio continua*, ils revendiquent toujours leur liberté à l'égard de la tradition romaine: en effet, d'une part ils utilisent rarement les péricopes fixées dans le Missel romain; d'autre part, ils contestent publiquement le découpage de l'histoire du salut selon le calendrier cyclique de l'année[31].

A la fin du XVIIe siècle, la *lectio continua* du prédicateur ne semble plus guère en usage dans les Eglises réformées, du moins en France. Cette contrainte, imposée tant au prédicateur qu'aux auditeurs, faisait vivre

[25] Voir l'*Ordre qui a esté donné au Lecteur pour ce qui devoit estre leu et chanté le jour du Jûne célébré à Charenton le 19 d'avril 1658.*

[26] C'est le cas de Charles Drelincourt, peu avant de mourir: le dimanche 27 octobre 1669, il interrompt sa *lectio continua* de la 1e épître de Pierre, pour prêcher sur les versets 9 et 10 du Psaume 51, « Dieu le luy ayant mis au coeur ». (*Dernières heures de M. Drelincourt*, Genève, 1670, p. 8).

[27] Ainsi Jean Daillé, sur l'épître aux Philippiens (ch. 3 et 4), Charenton, 1647, Genève, 1660; sur l'épitre aux Colossiens, Charenton, 1648; sur la 1e épître à Timothée, Genève, 1661; sur la 2e à Timothée, Genève, 1659; sur l'épître aux Corinthiens (ch. 10), Genève, 1667; Jean Mestrezat, sur la 1e épître de Jean, Genève, 1651; sur l'épître aux Hébreux (ch. 3 à 6), Genève, 1653; Michel Le Faucheur, sur l'épître aux Ephésiens (ch. 4), Charenton, 1641; et sur les Actes (ch. 1 à 11), Genève, 1663...

[28] Ainsi Samuel Durand, 1623; Pierre Dumoulin, 1625; Jérémie Viguier, 1647; Jean Daillé, 1653 et 1654; Charles Drelincourt, 1658, 1660; Jean Mestrezat, 1658; Raymond Gaches, 1660; Michel Le Faucheur, 1660; Jean Delangle, 1666; Pierre Dubosc, 7 vol., 1692-1701...

[29] Jean Daillé, Genève, 1657, 2e éd. 1658.

[30] Par exemple Jean Daillé, Genève, 1653.

[31] Ainsi Jean Daillé, dans un sermon du Vendredi - Saint: « Au lieu que nos adversaires s'arrestent à la simple histoire de la passion du Seigneur, en représentant toutes les circonstances et les amplifiant d'une manière propre à attendrir le coeur de leurs auditeurs et à en tirer des larmes, nous au contraire <...> considérons la croix du Seigneur, non simplement comme l'instrument de sa mort, mais comme le trophée de sa victoire ». (*Vingt sermons <...> sur divers textes de l'Ecriture*, <... >, Genève, 1653, p. 171).

les réformés français hors du temps chrétien traditionnel – celui de leurs voisins catholiques. Elle est progressivement abandonnée, avec la caution des grands pasteurs de Charenton. L'un d'entre eux, Jean Claude, dans un ouvrage publié après sa mort en 1688, explique comment, pour chaque service, le ministre doit choisir non le livre ou le chapitre entier, mais les versets de son sermon, d'une part en recherchant une totalité de sens, d'autre part en ayant « égard aux circonstances des tems, des lieux et des personnes ». Il distingue ainsi les « temps particuliers réglés »: « les jours de cène ou les jours qui sont solennels parmi nous comme le jour de Noël, celui de Pâques, celui de la Pentecôte, celui de l'Ascension, le premier jour de l'an, le vendredi saint, comme on parle »[32] – et les "temps extraordinaires": en particulier les jours de jeûne et les « jours de l'imposition des mains des pasteurs »[33].

Les conseils posthumes de Claude sur l'art du sermon tombaient à plat en France, la révocation de l'édit de Nantes, en 1685, ayant expulsé tous les pasteurs et interdit tout culte réformé dans le royaume. Pour les fidèles restés au pays, obligés de se cacher, il fallait des manuels pratiques. Plusieurs, dont un dû au même Jean Claude, ont été imprimés dans les pays du Refuge, proposant des modèles d'"exercice du culte" sans pasteurs. Au père de famille, à celui qui sait lire, de réunir famille et voisins, en endossant le rôle du ministre. Suivant ces manuels, tel celui d'Antoine Le Page, ministre réfugié en Hollande, il faut « commencer "le culte" par la lecture de quelques chapitres de l'Ecriture sainte, convenable aux lieux et aux tems »[34]. La lecture du sermon, immédiatement précédée de la lecture des versets du sermon, vient ensuite, à la place prévue dans la liturgie calvinienne. Six modèles de sermons à lire sont proposés par Le Page, chacun tiré d'un ou deux versets et résumé par un titre propre[35]. De son côté, Claude Brousson, lui même ministre clandestin, donnant quelques directives pour les exercices de piété" des fidèles "sous la croix", prend acte de la pénurie de sermons et place les lectures bibliques, par chapitres entiers, au coeur du culte du dimanche (d'une

[32] La liste de ces "solennités" est celle même des "fêtes de Christ" (le 1er janvier étant fête de la circoncision) approuvées par la *Confession helvétique postérieure*, 1566 (ch. XXIV).

[33] *Traité de la composition d'un sermon*, in: *Oeuvres posthumes...*, t. I, Amsterdam, 1690, ch. III, p. 187-190.

[34] Antoine Le PAGE, *Sermons et prières pour aider à la consolation des fidèles de France persecutez*, Abraham Acher, Rotterdam, 1698. [28]+400p. Mêmes conseils de Jean Claude (*Pratique chrétienne de la religion ...*, Genève, 1685, nombreuses rééditions jusqu'en 1779).

[35] « Le rétablissement de l'Eglise » (sur *Esaïe* 62, v. 6-7); « Jésus naissant et adoré par les mages » (sur *Matthieu* 2 v. 1-2); « La foy victorieuse du Déluge » et « Le riche héritage » (sur *Hébreux* 11 v. 7); « Christ le conducteur annoncé par l'ange »(sur *Daniel* 9 v. 25). « La perte irréparable » (sur *Matthieu* 16 v. 26) (*op. cit.*).

durée « pour le moins de trois heures »): pour l'instruction et la sanctification, il faut lire successivement l'Evangile, « les Actes et les Epîtres des Apôtres »; « pour l'humiliation pendant la désolation de l'Eglise, les livres ou chapitres de l'Ancien Testament.. marqués.. pour les jours de jeûne », "pour la consolation", plusieurs autres chapitres de l'Ancien Testament, notamment des prophètes[36].

Dans les assemblées au "désert" – hors cadre domestique et paroissial – notamment en Cévennes et Languedoc, les "prédicants" improvisés ont eux aussi utilisé ce genre de manuels destinés à aider la lecture publique et lu des sermons imprimés en recueils. Brousson, lui, a publié son propre recueil de sermons, prononcés de 1689 à 1693, sur des versets tirés aussi bien de l'Ancien Testament que du Nouveau et résumés par un titre. S'il a égard au temps, celui des « larmes de l'Eglise persécutée », qui lui font retrouver la thématique des sermons pour jours de jeûne. Brousson manifeste une indifférence totale au temps de l'année liturgique: ainsi un même sermon de cène, sur le premier chapitre de la le épître aux Corinthiens, a servi à des dates différentes, entre 1690 et 1692, pour les cènes de Pâques, de Noël, de Pentecôte, de l'automne[37]: persistance de la tradition genevoise ou effet d'un sentiment d'imminence eschatologique, annulant le cycle des "saisons" chrétiennes? Toujours est-il que dans ce contexte de persécution, la lecture de chapitres entiers de l'Ancien et du Nouveau Testament a été mise en avant, maintenant une sorte de *lectio continua* à l'intérieur d'un même service, en dépit de l'intermittence des services.

3. Révision

A l'extérieur du royaume de France, les Eglises réformées francophones ne vivaient pas le même temps. A Neuchâtel, dès 1701, le théologien Jean-Frédéric Ostervald critique sévèrement la liturgie de Calvin, qu'il juge contraire à la tradition de l'Eglise primitive et desséchante, impropre à l'adoration. Admirateur de la liturgie anglaise du *Prayer Book*, et peut-être inquiet aussi du succès du piétisme allemand, Ostervald

---

[36] *Esaïe* chap. 40 à 66; *Jérémie* chap. 50-51, *Ezechiel* chap. 35 à 37, *Daniel* chap. 1 à 6, *Abdias*, *Nahum* chap. 2, *Aggée* chap. 1-2, *Zacharie* chap. 8 à 14, *Malachie* chap. 3-4, *Genèse*, chap. 12 à 50, *Exode* chap. 1 à 18, *Josué, Juges, Samuel, Esther, Esdras, Nehemie* (Instruction pour les exercices de piété..., in: *Lettres et opuscules de feu M. Brousson*, Utrecht, 1701, p. 220).

[37] Ce sermon porte l'indication: « prononcé le 26 mars 1690, le 7 janvier et le 21 octobre 1691, le 18 mai 1692 » (*La manne mystique du désert*, Amsterdam, Henri Desbordes, 1695).

veut construire une liturgie qui retrouve « la forme du culte des premiers chrétiens », en sélectionnant « ce qui a été d'un usage ancien et général ». Partant de ce principe, un de ses principaux soucis est de « rétablir la lecture de l'Ecriture sainte dans le culte public », abusivement supplantée par le sermon. Ostervald constate en effet que cette lecture est expédiée, par un lecteur, au tout début du service, « en sorte que le peuple n'y apporte que très peu d'attention et de respect »[38].

La liturgie pour l'Eglise de Neuchâtel, qui paraît en 1713[39], présente ainsi deux innovations du point de vue des lectures bibliques. Sans toucher aux services de prédication, dont le principal est celui du dimanche matin, elle prévoit des services du matin et du soir les jours de semaine, comportant prières, cantiques et surtout lecture de chapitres de l'Ecriture, sans prédication, mais avec une brève explication. Il ne s'agit pas là de services mineurs: « ce sont les ministres qui le célèbrent ». Le plan de lecture permet de lire au cours de l'année, parallèlement, tout l'Ancien Testament, de la Genèse à Malachie[40], et deux fois le Nouveau Testament. En semaine, la *lectio continua* reste donc la règle.

Cependant, à plusieurs reprises au cours de l'année, il y a solution de continuité: pour les temps de "fête" (semaines autour de Noël, du Jour de l'an, de Pâques, de l'Ascension, de Pentecôte, Fêtes de Septembre), « on lit des chapitres qui conviennent à ces temps-là et l'on fait alors deux lectures ». Ostervald ajoute à ce sujet: « c'est ce que l'on appelait autrefois "l'Epître et l'Evangile, et l'on s'est conformé pour cela, autant qu'on l'a pu, à l'usage ancien de l'Eglise, qui a fait depuis longtemps un choix sage et judicieux..." »[41]. La table des lectures liées à ces "circonstances", qui figure en tête de la liturgie, ne manifeste guère ce souci affiché de retour à la tradition de l'Eglise: rares sont les lectures qui coïncident avec les péricopes du lectionnaire romain; d'ailleurs au lieu de péricopes de 5 à 10 versets, ce sont des chapitres ou larges sections de chapitres, se suivant d'un jour à l'autre de la semaine de fête.

L'Eglise de Genève subit l'attraction du nouveau modèle, mais, l'emprise de la tradition calvinienne restant forte, les débats ont été longs et laborieux avant l'introduction officielle de ces innovations dans la

[38] Voir la Préface d'Ostervald à *La liturgie ou la manière de célébrer le service divin qui est établie dans les Eglises de la principauté de Neuchâtel et Vallangin*, J. Pistorius, Bâle, 1713.

[39] Ouvrage cité note ci-dessus.

[40] « Il y a quelques chapitres et quelques endroits que l'on omet, comme les premiers chapitres des Nombres et du premier livre des Chroniques et quelques autres... » (Préface, *Op. cit*).

[41] Préface, *Op. cit.* Une table des lectures, pour chaque jour de semaine de ces temps de fête figure à la suite de la Préface.

liturgie, en 1724[42]. Comme à Neuchâtel, la lecture de l'Ecriture n'a pu obtenir la place centrale que dans les services des jours de semaine, « lorsqu'il n'y a pas de sermon »: à Genève, à l'époque, trois fois par semaine (lundi soir, mardi matin, vendredi soir). Pour le grand service du dimanche à 9 heures, la *lectio continua* de chapitres de l'Ecriture est maintenue en préliminaire, avant le « dernier coup de cloche »: « un étudiant en théologie, faisant la fonction du lecteur, lit en chaire quelque portion de l'Ecriture sainte »[43]. Aucun plan de lecture n'est précisé. Rien n'est dit non plus du choix des textes sur lesquels porte le sermon. En revanche, dans l'édition de 1754, une « table des chapitres ou portions de l'Ecriture sainte qu'on lit dans l'Eglise de Genève » a été insérée[44]: il s'agit d'un plan de lecture sur six ans, semaine par semaine, pour les trois services du matin ou du soir sans sermon; le service du mardi matin est réservé à la lecture de l'Ancien Testament, sauf dans les semaines des « tems des solemnités » – qui sont aussi les temps de cène – où le Nouveau Testament a l'exclusivité (on note donc une diminution de la part de l'Ancien Testament dans les lectures, par rapport au modèle calvinien du XVIe siècle).

Si le culte protestant est interdit en France jusqu'à la Révolution française, une tolérance relative, variable selon les provinces, a permis autour de 1750-1760 le retour à des formes plus régulières de culte, soit chez des particuliers soit au "désert", avec la présence occasionnelle d'un pasteur. Une liturgie a été spécialement imprimée « pour les protestans de France » en 1758 et plusieurs fois rééditée jusqu'à la fin du siècle[45]. L'auteur anonyme de cette liturgie – Pierre Dangirard, un notable rochelais – a utilisé la liturgie de Genève (éd. revue en 1754) et celle de Neuchâtel (4e éd. 1751), en les adaptant à la situation française de clandestinité, en particulier à la pénurie de pasteur.

[42] *Les Prières ecclésiastiques et les Liturgies du Baptême, de la Sainte Cène et du Mariage.* Revues par les Pasteurs et les Professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève, Genève, 1724; cette liturgie est revue et éditée, à partir de 1743, sous le titre: *La liturgie ou la manière de célébrer le service divin dans l'Eglise de Genève...* – Les débats à Genève ont été éclairés par Maria-Cristina PITASSI, "De l'instruction à la piété: le débat liturgique à Genève au début du XVIIIe siècle", in *Edifier ou instruire?..., Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle,* Champion, Paris, 2000, pp. 91-109.

[43] *La liturgie ou la manière de célébrer le service divin dans l'Eglise de Genève...*, H.A. Gosse, 1754, Genève, Avertissement.

[44] Cahier supplémentaire, paginé 101-128.

[45] *Liturgie pour les protestans de France ou prières pour les familles des fidèles privés de l'exercice public de leur religion...*, M.M. Rey, Amsterdam, 1758. Autres éd.: 1768, 1769, 1771, 1783. – Sur cette liturgie, voir Y. KRUMENACKER, "La liturgie, un enjeu dans la renaissance des Eglises françaises au XVIIIe siècle", in *Edifier ou instruire?..., op. cit.*, p. 121s.

Pour le service du dimanche au matin, comme pour celui du dimanche au soir, la prière est suivie de la « lecture de quelques chapitres de l'Ecriture sainte (dont le dernier est celui du texte du sermon qui doit être lu) »[46]. La majorité des sermons imprimés au XVIIIe siècle portent sur des versets du Nouveau Testament, mais ce n'est plus une règle que de prêcher – ou de lire un sermon – sur le Nouveau Testament le dimanche[47]. Des services particuliers (matin et soir) sont prévus pour certains jours de l'année, les mêmes qu'à Neuchâtel (jour de Noël, jour de l'An, Rameaux, Vendredi-saint, Pâques, Ascension, Pentecôte). L'auteur tient à ce que ces jours, selon lui négligés par les protestants, soient occupés à la « méditation des mystères qui en sont l'objet »[48]. C'est dans cette vue qu'à la fin de l'ouvrage est imprimée une « table des lectures pour les diverses solennités ». Pour chacune des "solennités", des chapitres entiers sont donnés à lire, tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament[49], et ne coïncidant guère avec ceux de Neuchâtel ou ceux du *Prayer Book*, pas plus qu'avec les péricopes de l'Eglise romaine. Une table complète des lectures « pour tous les dimanches et les principales fêtes de l'année » a été publiée en 1774, proposant plusieurs chapitres de l'Ancien et du Nouveau Testament pour chaque service du matin et du soir[50].

Il nous apparaît donc que les changements apportés par Ostervald à la pratique liturgique des lectures bibliques, suivis par les Genevois et les Français, n'ont pas vraiment bouleversé la tradition réformée. La revalorisation de la lecture de l'Ecriture, comme expression plus directe et vive de la Parole de Dieu tendait certes à relativiser le modèle calvinien du sermon « Parole de Dieu », mais, visant d'abord une pratique de lecture devenue routinière, elle a pu se couler dans le cadre liturgique construit au XVIe siècle. Quant à la *lectio continua*, si elle a à peu près disparu

---

[46] *Liturgie pour les protestans de France...*, 1771, p. 116.

[47] Ainsi 24 des 84 sermons du recueil intitulé *L'année évangélique ou sermons pour tous les dimanches de l'année* (3e éd. 1781), dû au pasteur vaudois François-Jacques Durand, portent sur des versets de l'Ancien testament. Cet ouvrage était recommandé à la lecture par l'éditeur de la *Liturgie pour les protestans de France...*, dans sa dernière édition de 1783.

[48] Discours préliminaire, *Op. cit*, p. 23.

[49] Pour Dangirard, l'idéal serait de lire dans le culte la totalité des livres bibliques, mais, vu la difficulté, il admet qu'il faut sélectionner les chapitres édifiants. En Poitou, en 1781, il refuse qu'on lise dans le culte les passages « relatifs aux cérémonies des Juifs ou à des prophéties assez obscures exprimées d'une manière qui paraît étonnante à notre siècle » (cité par Y. KRUMENACKER, *op. cit.*, p. 125).

[50] La nouvelle édition de l'*Indice de lectures et de chants...*, (Amsterdam, 1783), insérée à la fin de l'édition de 1783 de la *Liturgie* de Dangirard, réduit l'offre de lectures afin de faciliter la tâche des pères de famille: 2 ou 3 chapitres par service (soit 290 chapitres lus au cours de l'année, dont seulement 50 de l'Ancien Testament). A noter que Dangirard n'est pas responsable de l'édition de 1783, puisqu'il est mort en 1781.

dans la prédication, elle a subsisté, tantôt en ouverture du culte du dimanche matin, tantôt au cours des semaines des "solennités", au moins pour un ou deux chapitres à l'intérieur d'un même service. On ne saurait nier pourtant qu'il y a eu en deux siècles un rétrécissement de l'Ecriture lue, qui s'est fait surtout au détriment de l'Ancien Testament.

* * *

Au terme de cette enquête, des constantes apparaissent à travers l'histoire dans l'usage des lectures du culte chez les réformés: outre l'exclusivité donnée aux textes canoniques et à l'usage de la langue vulgaire, socle commun des traditions luthérienne, anglicane et réformée, deux traits sont plus spécifiquement constitutifs d'une tradition réformée: la liberté à l'égard de la tradition des péricopes fixée par Rome et la visée d'une appropriation communautaire, pour tous les fidèles, de la totalité de l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament.

Marianne CARBONNIER-BURKARD
Faculté libre de théologie protestante de Paris

II

ORIGINES

LES PREMIERS SYSTÈMES DE LECTURE DANS L'ORIENT CHRÉTIEN, JÉRUSALEM, ÉDESSE, ANTIOCHE, ET LA SYNAGOGUE

Dans la description que donnent du déroulement de la célébration eucharistique les premiers documents chrétiens, de Justin à la fin du IVe siècle, le refrain suivant revient sans cesse: « On lit les mémoires des apôtres et les ouvrages des prophètes », ou encore cet autre plus exact: « On lira la loi, les prophètes, les apôtres et l'évangile »[1]. Laissant de côté les premiers systèmes connus de lecture liturgique des Écritures en Occident[2], l'exposé ci-dessous voudrait faire apparaître quelques-uns des liens existant dans le choix des péricopes, entre les liturgies anciennes des Églises de Jérusalem, d'Édesse et d'Antioche d'une part, et d'autre part de ces trois métropoles avec les lectures de la liturgie juive des synagogues. Pour être complet, ce parcours aurait dû s'effectuer à l'aide de nombreux documents juifs et chrétiens, liturgiques et homilétiques, des quatre communautés mentionnées; le temps imparti imposait que l'on se limitât à leurs plus anciens témoins, et que ceux-ci ne soient explorés principalement que dans la partie qu'ils ont en commun: la préparation et la célébration de la Pâque.

I - JÉRUSALEM

Par l'importance de son cursus de lectures établi pour une année liturgique complète, le *Lectionnaire de Jérusalem*, traduit du grec en arménien au début du Ve siècle[3], constitue un document de choix pour l'étude de la lecture de la Bible dans la liturgie[4]. Par son ancienneté,

[1] Cf. A. BAUMSTARK, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster in Westf., 1921 (= *Liturgiegeschichtliche Forschungen* 3), pp. 16-19 (= désormais *Nichtevangelische)* et J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, Rome, 1930, pp. 424-434, et t. III, Rome, 1932, pp. 159-173.

[2] Cf. A.G. MARTIMORT, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992 (= *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental* 64).

[3] Cf. A. et Ch. RENOUX, *Le Lectionnaire de Jérusalem*, Turnhout, 1969-1999 (désormais PO) (= *Patrologia Orientalis*, t. 35, 1; 36, 2; 44, 4, et 48, 2).

[4] Voir notre contribution à *Le Monde grec ancien et la Bible*, sous la direction de C. MONDÉSERT, Paris, 1984 (= *Bible de tous les Temps*, t. 1), pp. 399-420.

puisque l'on en perçoit quelques éléments dans les *Homélies sur Samuel* qu'Origène prêcha dans la Ville Sainte entre les années 238-24[illegible][5], dans les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, l'*Itinerarium Egeriae*, les *Homélies festales* et les *Homélies sur Job* d'Hésychius de Jérusalem[6], il présente un point de départ solide pour tenter de rejoindre, en amont des IIIe-Ve siècles où furent composées les oeuvres précédentes, les premiers lectionnaires chrétiens.

1. Lectures de l'Ancien Testament dans le Lectionnaire de Jérusalem

Arrêtons-nous, comme nous l'avons annoncé, à la seule période Carême-Pâques qui offre l'avantage, contrairement aux autres parties de l'année liturgique où les péricopes sont choisies uniquement en fonction de la fête célébrée, de déployer les éléments d'un système de lecture élaboré pour les mercredis et vendredis des six semaines quadragésimales[7]. Les péricopes lues à l'Office vespéral de ces deux jours, les seuls où il y a une célébration en carême au IVe-Ve siècle, sont empruntées uniquement à des livres de l'Ancien Testament où, dans chacun d'eux, elles se succèdent selon l'ordre des chapitres[8]. Le mercredi, deux lectures sont prescrites: l'une tirée de l'*Exode*, et l'autre de *Joël* que remplacera, le sixième mercredi de carême, un texte de *Zacharie*. Le choix de ces textes reflète clairement ce qu'est la période quadragésimale dans l'Église de Jérusalem: célébration du salut opéré par le Christ, préfiguré dans l'exode d'Israël et obtenu des fidèles par la conversion à laquelle exhortent les prophètes. Chaque vendredi, les trois lectures, toujours tirées successivement du *Deutéronome*, de *Job* et d'*Isaïe*, annoncent le Christ,

[5] Voir notre article "Origène dans la liturgie de Jérusalem", dans *Adamantius* 5 (1999) 97-52.

[6] Voir notre contribution à *La Lecture des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne*, sous la direction de C.-B. AMPHOUX - J.P. BOUHOT, Lausanne, 1996 (= *Histoire du Texte Biblique* 1), pp. 55-74

[7] Sans rejeter les essais entrepris pour découvrir des « couches » successives ou des « livrets » à l'intérieur du *Lectionnaire de Jérusalem*, il est préférable de recevoir le texte dans sa globalité, tel qu'il nous est connu au début du Ve siècle par sa version arménienne; les hypothèses de M.F. LAGES, *L'évolution du carême à Jérusalem avant le Ve siècle*, dans *Revue des Études Arméniennes, Nouvelle Série* VI (1969) 67-102 (dés. REArm.), et de J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, Rome, 1987 (= *Orientalia Christiana Analecta* 228 (dés. OCA, pp. 45-104), qui portent sur une partie ou sur un aspect de ce texte concordent difficilement parfois avec le reste du texte.

[8] Pour ne pas multiplier les notes qu'appellent ces allusions aux péricopes du carême, nous renvoyons une fois pour toutes à PO 36, 2, à partir de la page 238.

Loi et modèle du chrétien. Juste souffrant dans la figure de Job[9], et Messie libérateur et sauveur annoncé par Isaïe.

Durant la deuxième semaine de carême qui est dotée d'une célébration quotidienne[10], il faut remarquer la présence, là encore, de trois lectures de l'Ancien Testament, le lundi, le mardi et le jeudi: I *Samuel*[11], *Proverbes et Jérémie*. Il n'y a manifestement aucun lien thématique entre ces trois péricopes, lues chacune en lecture continue à partir de leur premier chapitre.

Autre bloc qui suscite l'interrogation: les trois premières lectures des quatre premiers jours de la Grande semaine[12]. Du lundi au jeudi, on lisait en premier la *Genèse*, suivie d'une lecture des *Proverbes* à nouveau, puis d'un texte *d'Isaïe* ou de *Zacharie* remplacé, le Grand jeudi, par les *Actes des Apôtres*.

Enfin, lors de la vigile pascale, il faut remarquer le cas, tout à fait inhabituel, de deux lectures de la *Genèse* à la suite[13]: la première, les chapitres I-III relatant la création, la faute et l'exil du paradis, et, la seconde, le sacrifice d'Isaac (*Gn* 22, 1-18)[14]. Dans la perspective de la Pâques chrétienne, ces deux péricopes qui se succèdent ne provoquent évidemment aucun étonnement: le récit de la création est, en effet, une annonce de la création nouvelle opérée par la victoire du Christ en sa mort que préfigure le sacrifice d'Isaac. Est-ce là cependant la seule raison de la présence de deux lectures tirées du même livre et lues à la suite? Nous verrons plus loin combien cette structure perpétue une réalité ancienne.

Résumons-nous. Si l'on excepte les quatre premiers jours de la

[9] Dans ses *Homélies sur Job*, prononcées vraisemblablement à l'issue de l'assemblée des vendredis de carême, Hésychius de Jérusalem (éd. et trad. Ch. RENOUX, PO, t. 42, 1, et t. 42, 2, Turnhout, 1983), fait de Job un type du Christ.

[10] Cette semaine fut vraisemblablement le début du carême, à une époque antérieure, et c'est pourquoi elle revêtait un caractère spécial (cf. A. BAUMSTARK, « Das Alter der Peregrinatio Aetheriae », dans *Oriens Christianus, N.S.* 1 [1911] 32-76; désorm. OC).

[11] Ce sont ces lectures de *I Samuel* qu'Origène commente dans l'assemblée liturgique (voir l'article cité note 5).

[12] Une lecture évangélique, car ces jours-là il y avait eucharistie, fait suite à ces textes vétérotestamentaires.

[13] On notera cependant que lors de la vigile de l'Épiphanie cinq lectures tirées du prophète Isaïe se succèdent également (cf. PO 36, 2, pp. 210-213); il s'agit là manifestement d'une anthologie de textes, choisis en raison de leur adaptation à illustrer, dans une vigile de caractère inhabituel, la naissance du Christ célébrée le 6 janvier.

[14] Ces deux péricopes sont lues aussi à la suite selon la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem, Ve-VIIIe siècle*, [= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 188-189], nn° 722-723, *dés.* CSCO) et également dans le rite latin; dans le rite byzantin, elles sont séparées par plusieurs autres péricopes (cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*, t. II, OCA 266, Rome, 1963, pp. 84-87; dés. le *Typicon*).

Grande semaine où le canon des lectures vétéro-testamentaires est suivi d'une lecture évangélique, la période quadragésimale jusqu'au matin du Grand jeudi et la célébration de la nuit pascale offraient, à l'audition des fidèles hiérosolymitains du IVe-Ve siècle, un lot important de péricopes empruntées à l'Ancien Testament. Bien entendu, toutes étaient comprises dans un sens chrétien, comme on le voit par les *Homélies sur Job* d'Hésychius de Jérusalem qui fait de son héros une figure du Christ souffrant[15]. Mais est-ce uniquement en vue d'une interprétation typologique que furent choisis ces textes vétéro-testamentaires?

II - ÉDESSE

Avant d'en venir à Édesse, il eût fallu, sans doute, se tourner auparavant vers Antioche qui aurait exerçé « une sorte de patronage »[16] sur la cité mésopotamienne, puisque Palut, son évêque de 192 à 209, y serait venu pour être ordonné, si l'on en croit la *Doctrine d'Addaï*[17]. Mais l'absence à Antioche, au IVe-Ve siècle, de cursus connu des lectures invitait à interroger d'abord Édesse où, à la même époque, aurait existé un « lectionnaire » qui, selon plusieurs travaux dont nous allons faire état, serait à la base du système de lecture des Églises syro-orientales.

1. Le British Library 14528

De ce document, le manuscrit syriaque British Library 14528, d'une écriture du VIe siècle selon W. Wright[18], serait le meilleur représentant. F.C. Burkitt a publié en 1923 l'index de ses péricopes que le manuscrit ne donne que par leurs incipit et desinit. Celles-ci concernent les célébrations des seuls premiers mois de l'année liturgique, à savoir de l'Épiphanie jusqu'à la fête de l'Apparition de la Croix dans le ciel de Jé-

---

[15] Voir supra, note 9.

[16] Cf. R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première Croisade*, Paris, 1892, pp. 119-120; G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain, 1929 (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 4), pp. 217-220; E. KIRSTEN, « Edessa », dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, Bd 4, Stuttgart, 1959, coll. 569-572; J.B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford, 1970, p. 81.

[17] Mais, voir E. PERETTO, « Gli inizi del Cristianesimo in Siria », dans *Augustinianum* 19 (1979) 197-214, qui juge peu crédible cette information.

[18] Cf. W. WRIGHT, « Catalogue of the Manuscripts » in the British Museum, 3 vol., Londres, 1870-1872, p. 176.

rusalem, le 7 mai[19]. Les lectures de ce manuscrit refléteraient le cursus en usage à Édesse ou dans des milieux édesséniens au Ve-VIe siècle[20]. L'analyse suivante de son contenu, qui a bénéficié des travaux de A. Baumstark[21], W.F. Macomber[22], O. Heiming[23] et K.D. Jenner[24], ne porte que sur le manuscrit British Library 14528 lui-même, et non sur les autres lectionnaires syriaques des VIe-VIIIe siècles avec lesquels F.C. Burkitt a cru pouvoir obvier aux lacunes que présente le document[25], et montrer, comme l'a fait aussi récemment P. Kannookadan, qu'il fait figure d'ancêtre du système de lecture des Églises syro-orientales[26].

La première question qui se pose au sujet de ce texte vraiment prolixe, nous allons le constater, est de savoir s'il faut le prendre pour un véritable lectionnaire liturgique. Un bref aperçu de son contenu fournira la réponse. Mutilé du début, il s'ouvre par trois péricopes et un psaume (*He* 1, 1-2, 14; *Ga* 4, 1-5, 10; Alleluia, *Ps* 110 [= 109]; *Lc* 2, 1-20) qui pourraient être les textes d'une célébration eucharistique de la vigile de l'Épiphanie[27] ou ceux de la fête de la Nativité du Christ, le 25 décembre[28]. Viennent ensuite les péricopes du premier dimanche de carême, puis celles du premier lundi dont le canon des lectures est interrompu par une lacune de trois folios. Le document reprend avec une semaine appelée, à partir du lundi, « semaine du milieu du carême », pour laquelle, du dimanche[29] au samedi, des péricopes sont prévues quotidiennement. Après

[19] Cf. F.C. BURKITT, « The early Syriac Lectionnary System », dans *Proceedings of the British Academy* X (1921-1923) 301-338 (désormais BL 14528).

[20] Sa localisation réelle est en effet incertaine; on parlera ici, pour faire court, du « document d'Édesse » ou du « document syriaque ».

[21] *Nichtevangelische*, pp. 84-85, et « Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramaischen Sprachgebietes », dans OC, S. 3, vol. I (1927) 1-22.

[22] « The Chaldean Lectionary System of the Cathedral of Kokhe », dans *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 583-616.

[23] « Ein jakobitisches Doppellektionar des Jahres 824 aus Harran in den Hss Add. 14, 485 bis 14, 487 », dans *Kyriakon Festschrift J. Quasten*, Münster, 1970-1972, t. 2, pp. 768-799.

[24] « The Development of Syriac Lectionary Systems: a Discussion of the Opinion of P. Kannookadan », dans *The Harp* 10 (March 1997) 9-24.

[25] BL 14528, pp. 316-318, où F.C. Burkitt amalgame les données de dix-sept lectionnaires pour les péricopes de l'Ancien Testament, et de vingt-deux pour celles du Nouveau, afin de combler ces lacunes. Ces manuscrits de provenances diverses ne peuvent être représentatifs d'un unique lectionnaire; ce sont de toute évidence des témoins d'usages, d'époques et de lieux différents.

[26] *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, Rome, 1991.

[27] Cf. PO 36, 2, pp. 210-211, où figure la lecture de *Lc* 2, 1-20.

[28] Cf. CSCO 188-189, nn° 2-5, et le *Typicon*, t. I, pp. 154-159 où l'on retrouve *He* 1, *Ps* 109 et *Lc* 2.

[29] Le terme "dimanche" n'apparaît pas dans le manuscrit (cf. BL 14528, p. 306, en bas: 2 R 4, 8-37, et lectures suivantes), mais en raison du nombre des péricopes et de leur nature (Actes, alleluia, etc... évangile), il est probable qu'il s'agit d'un dimanche.

le samedi de cette « semaine du milieu du carême » intervient, avec ses lectures, la commémoraison « de tous nos Pères, les évêques, et de tous ceux qui ont été baptisés dans le Christ ». L'existence de cette commémoraison et la semaine où elle est célébrée dans ce document, c'est-à-dire en pleine période quadragésimale, ne laissent pas de surprendre: dans les lectionnaires tardifs où apparaît cette mémoire, c'est toujours en effet le samedi précédant le premier dimanche de carême qu'elle est placée[30]. Ce n'est là qu'une première interrogation sur la nature réelle de ce texte[31]. À cette mémoire des évêques succèdent immédiatement, avec leurs péricopes, les jours de la Grande semaine, Pâques et son octave dont chacun des jours est consacré à une commémoraison de saints[32], puis les fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte. Viennent ensuite une section pour la tonsure d'un « fils du Pacte, *bar kyama* »[33], quatre canons de lectures pour des commémoraisons de martyrs et d'évêques, puis trois canons pour l'ordination d'un prêtre, la dédicace d'une église et celle d'un autel. Et le document s'achève par la fête du 7 mai, l'Apparition de la Croix dont bénéficia l'empereur Constantin[34], apparition confondue, comme le font les hymnes hiérosolymitaines conservées en géorgien[35], avec celle qui se produisit à la même date dans le ciel de Jérusalem[36].

Ce document syriaque, dont le tour d'horizon précédent montre déjà la singularité[37], suscite aussi une autre interrogation en raison du nombre impressionnant des péricopes rassemblées pour chaque célébration. Alors qu'aux jours simples de carême ne sont assignées que trois lectures

---

[30] Cf. Ch. RENOUX, « Les premières manifestations liturgiques du culte des saints en Arménie, dans Saints et Sainteté dans la Liturgie », Conférence Saint-Serge 1986, Rome, 1987 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 40; désorm. BEL), pp. 291-303.

[31] L'écriture *estrangelô* du document, en raison de laquelle il a été daté du VIe siècle, fut en usage en effet jusqu'au XIIIe siècle (cf. J. ASSFALG - P. KRÜGER, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden, 1975, *Syrische Schrift*, pp. 340-342). Est-il vraiment aussi ancien?

[32] Jean le Baptiste (le lundi), Pierre et Paul (le mardi), les apôtres (le mercredi), les évêques (les jeudi), Étienne (le samedi); pour le vendredi, dont le canon des lectures possède la même structure que celui des jours précédents, aucun saint n'est mentionné.

[33] Fidèle vivant dans la continence (cf. A. GUILLAUMONT, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972) 199-218).

[34] Cf. LACTANCE, *De morte persecutorum*, c. XLIV, éd. et trad. J. MOREAU, *Sources Chrétiennes* 39 (dés. SC), Paris, 1954, t. 1, p. 127, et t. 2, pp. 433-436.

[35] Cf. Ch. RENOUX, « Les Hymnes du iadgari pour la fête de l'Apparition de la Croix, le 7 mai », dans *Studi sull'Oriente Christiano*, 4, 1, Rome, 2000, pp. 93-102.

[36] Cf. PO 36, 2, pp. 332-335.

[37] Trois semaines de carême seulement (Grande semaine comprise), fête des saints évêques à une date inhabituelle, mélange de données rubricales de diverses sources pour la fête du 7 mai, commémoraisons de saints inhabituelles dans la semaine de Pâques, présence de bénédictions rituelles dans un « lectionnaire », etc...

d'Ancien Testament – un psaume, une lecture des Actes des Apôtres ou des Épîtres de Paul et un passage d'évangile –, pour chacune des autres sections – dimanches, fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte, jours de la Grande semaine et de celle de Pâques –, leur nombre oscille entre dix et dix-huit, au nombre desquelles figurent deux ou trois lectures du Nouveau Testament. L'ordre de succession de ces nombreuses péricopes est également tout à fait étrange, sauf durant l'unique semaine de carême où elles se suivent selon l'enchaînement reçu des livres bibliques. Les autres jours, le canon des lectures s'ouvre en effet par des passages tirés des *Proverbes* et de *Job*[38], auxquels succèdent d'abord un bloc de textes prophétiques – *Daniel, Zacharie, Michée* –, puis un bloc de lectures historiques – *Juges, Josué, Samuel* et *Rois* –, ensuite à nouveau des lectures empruntées aux trois grands prophètes – *Isaïe, Jérémie* et *Ézéchiel*–, et enfin des péricopes tirées de quatre des livres du Pentateuque, *Genèse, Exode, Nombres* et *Deutéronome.*

2. Une compilation

Face à ce document, les avis des historiens sont partagés. Pour F.C. Burkitt, il s'agit d'un authentique lectionnaire liturgique[39], dans lequel A. Vallavanthara et P. Kannoodakan voient l'archétype du lectionnaire des Églises syro-orientales[40]; pour M. Merras, il aurait été composé entre 351 et 390, ce qui est tout à fait impossible[41]. Contrairement à ces auteurs, A.

[38] Voir par exemple, BL 14528, p. 306.

[39] *Ibidem*, p. 337 et 387.

[40] Pour ces auteurs, le nombre des péricopes lues lors de la liturgie aurait décru au cours des siècles et se serait stabilisé à deux lectures d'Ancien Testament et à deux du Nouveau (cf. A. VALLAVANTHARA, *The Liturgical Year of the St. Thomas Christians*, Louvain-La-Neuve, 1990, p. 401; P. KANNOODAKAN, *The East Syrian Lectionnary*, p. 159ss).

[41] Cf. M. MERRAS, *The Date of earliest Syriac Lectionnary BR. M. Add. 14528*, dans OCA 256, Rome, 1998, pp. 575-585. L'auteur tire argument de l'absence du baptême dans la vigile pascale pour soutenir que le texte refléterait, quant à cette vigile, des usages antérieurs à 373, date où le baptême apparaît à Pâques dans l'Église d'Édesse. L'hypothèse ne peut être retenue pour les raisons suivantes: 1. la péricope *Jn* 13, 3-16 du lavement des pieds lue à la vigile pascale (cf. BL 14528, p. 309, dernière ligne) est traditionnellement une lecture baptismale dans le monde syriaque (cf. P.F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* [= BEL 28], Rome, 1983, pp. 59-79); 2. l'absence de fête pour la Vierge Marie ne peut être utilisée comme un indice d'antiquité du texte, car celui-ci est incomplet; 3. plusieurs lectures évangéliques du document d'Édesse révèlent le dernier état du *Lectionnaire de Jérusalem* de 419-439, et il ignore entre autres les péricopes évangéliques de contenu Passion-Résurrection attestées par la pèlerine Égérie (cf. PO, 35, 1, pp. 156-160); 4. enfin, nous allons le voir, ce document n'est pas un lectionnaire, mais une compilation de péricopes puisées à différentes sources.

Baumstark, qui avait eu entre les mains le manuscrit de la British Library avant que Burkitt ne l'ait fait connaître, refusa de le considérer comme un « lectionnaire » et lui donna le titre latin de *« comes »*[42], c'est-à-dire un livre où sont regroupées des péricopes bibliques tirées de divers documents[43]. Tout au long des pages qu'il a consacrées à ce manuscrit, l'illustre orientaliste allemand a pertinemment démontré le caractère composite de ce texte; la description que l'on vient d'en faire s'est référée à ses observations. On peut ajouter à la démonstration de A. Baumstark les deux constatations suivantes: - 1. aucun lectionnaire ancien ne prévoit une telle abondance de péricopes au cours des Offices liturgiques, et cela vaut aussi pour la liturgie juive sur laquelle on reviendra plus loin; - 2. ni l'Église, ni la Synagogue n'ont lu les livres bibliques dans l'ordre où l'*add. 14528* fait se succéder les péricopes qui leur sont empruntées[44]. Il s'agit bien d'une compilation réalisée en vue de servir de banque de péricopes pour les diverses célébrations d'une année liturgique.

3. L'intérêt historique du British Library 14528

La présentation de ce manuscrit était nécessaire pour en arriver aux points qui nous intéressent plus particulièrement dans cette Semaine de Saint-Serge consacrée aux lectures bibliques dans la liturgie. Ce *comes*, qui n'est pas un lectionnaire liturgique réel, présente cependant un très grand intérêt[45].

Un intérêt historique d'abord. Les savants auxquels il a été fait allusion précédemment ont tous, sauf M. Merras, relevé les liens que ce document possède avec le *Lectionnaire de Jérusalem*. F.C. Burkitt a été le

[42] *Nichtevangelische*, pp. 84-85; *Neuerschlossene Urkunden*, OC, S. 3, vol. 1 (1927), pp. 1-22; G. KUNZE, *Die gottesdienstliche Schriftlesung*, Göttingen, 1947. pp. 18-19, a repris les positions de Baumstark.

[43] Cf. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis*, t. 2, Paris, 1733, coll. 790-791. Il semble d'ailleurs que les péricopes de ce document représentent une année liturgique qui n'est ni complète, ni antérieure au Ve siècle: les seules trois semaines prévues comme carême, la Grande semaine comprise, ne peuvent être historiquement cohérentes avec une année liturgique qui possède la fête de l'Ascension.

[44] Par exemple, le dimanche de l'entrée en carême, le document prévoit dans l'ordre: *Proverbes, Job, Daniel, Joël, Josué, 1 Samuel, 1 Rois, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, Exode*, puis trois lectures du *Nouveau Testament*.

[45] Dans les recherches sur l'histoire des origines de l'année liturgique, il est toujours fait appel à ce texte: voir récemment, G. ROUWHORST, « The Origins and Evolution of early Christian Pentecost », dans *Studia Patristica* XXXV (*Papers at the Thirteenth International Conference on Patristic, Oxford* 1999), Louvain, 2001, pp. 309-322, où l'auteur met à juste titre entre apostrophes l'appellation "lectionary" (p. 316).

premier à y faire allusion; d'après lui, ils manifesteraient l'intervention de Rabbula, l'évêque d'Édesse de 411 à 435, qui vint à Jérusalem[46] et qui aurait fait de la vie liturgique de la Ville Sainte le modèle, en de nombreux points, de celle de sa métropole[47]. En parcourant les pages de la publication de F.C. Burkitt, on ne peut qu'être frappé en effet de la multiplicité des rencontres entre ces deux documents. Elles ont été relevées presque totalement par P. Kannookadan[48] dont les listes montrent qu'en carême, par exemple, les deux documents font appel aux mêmes livres de la Bible: *Genèse, Exode, Deutéronome, Samuel, Isaïe, Jérémie, Joël, Michée, Job et Proverbes.* Il s'agit bien d'emprunts directs au *Lectionnaire de Jérusalem,* comme le prouve, parmi d'autres, les trois exemples suivants. La veille de l'Épiphanie, la communauté de Jérusalem des IVe-Ve siècles se réunissait à l'église dénommée le *Lieu des Pasteurs,* le *Poimnion* en grec[49], là où les bergers avaient reçu le message de l'ange; et en ce lieu, un bref Office s'ouvrait par le chant du *Ps* 22, 1, dont l'incipit, Κύριος ποιμαίνει με évoque l'endroit – ποιμαίνει, *Poimnion* – où l'on se trouvait, conformément à une méthode de choix de textes adaptés aux lieux, méthode qui est fréquente dans les textes liturgiques de la Ville Sainte. Ce choix n'avait évidemment pas de raison à Édesse où cependant ce psaume est repris dans la section du document syriaque qui précède la vigile de l'Épiphanie[50]. Autre exemple. Dans la liturgie hagiopolite des IVe-Ve siècles, les péricopes évangéliques du long office de la nuit du jeudi-saint au vendredi-saint avaient été choisies de manière à correspondre exactement aux lieux où le Christ était passé dans les dernières heures de sa vie. Les mêmes péricopes sont encore au programme de l'Office de nuit du *comes* syriaque[51], mais leurs découpages (incipit et desinit) n'ont pas à Édesse le support local qu'elles avaient à Jérusalem[52]. Dernier exemple des emprunts aux usages hiérosolymitains pour le canon de la fête du 7 mai, l'Apparition de la Croix dans le ciel de Jérusalem, les textes du document syriaque reprennent exactement ceux du

[46] Ce voyage de Rabbula dans la Ville Sainte est admis par son dernier biographe, G.G. BLUM, *Rabbula von Edessa*, Leuvain, 1969 (CSCO 300), pp. 21-22 et 26.

[47] Cf. BL 14528, pp. 323-324.

[48] Cf. *The East Syrian Lectionary*, pp. 129-155.

[49] Ce nom a été conservé dans le *Lectionnaire de Jérusalem*, tant dans sa version arménienne, *hovanoc'n* (cf. PO 36, 2, p. 210), que dans sa version géorgienne, *samc'q'sod* (cf. CSCO, 188-189, n° 3).

[50] Cf. BL 14528, p. 306; cette rencontre montre, une fois de plus, que les usages de Jérusalem ont servi d'exemple à la liturgie d'autres Églises, et que ce ne sont pas les pèlerins de ces Églises qui les ont implantés à Jérusalem.

[51] *Ibidem*, pp. 308-309.

[52] Et les péricopes syriaques de cet Office reflètent le dernier état du *Lectionnaire de Jérusalem*, celui du manuscrit Paris 44 (cf. PO 35, 1), pp. 182-184.

Lectionnaire de Jérusalem[53]. Nous verrons plus loin, quant au document d'Édesse, la question que posent ces rencontres entre les deux textes.

4. L'intérêt typologique

Dans les travaux publiés sur ce texte syriaque, un point n'a pas encore été étudié, et on ne peut ici que l'effleurer: l'intérêt typologique de ses péricopes. À la suite de saint Paul (*1 Co* 10, 6.11), les Pères de l'Église ont enseigné que les écrits de l'*Ancien Testament,* et cela vaut aussi pour les textes bibliques lus dans la liturgie, constituaient une pédagogie qui préparait à l'économie révélée par ceux du *Nouveau Testament,* en même temps qu'ils servaient à éclairer le contenu du Mystère chrétien. Le document édessénien offre ainsi une importante carrière à explorer, avec ses deux cent soixante-dix péricopes vétéro-testamentaires qui colorent la célébration des différentes fêtes. Prenons comme exemple les lectures affectées au dimanche de la Pentecôte, une section courte qui ne comporte que neuf textes de l'*Ancien Testament*[54]:

1. *Job* 32, 33, 6: le premier discours d'Élihou: *C'est l'inspiration du Puissant qui rend intelligent.*
2. *Daniel,* 1-21: le type du Juif, fidèle à la Loi.
3. *Joël* 2, 21-32: *Je répandrai mon esprit sur toute chair.*
4. *Juges* 13, 2-25: dès son enfance, *Samson est agité par l'esprit du Seigneur.*
5. *1 Samuel* 16, 1-13: *l'esprit du Seigneur fondit sur David* oint par Samuel.
6. *Jérémie* 31, 27-37: Dieu instaurera une nouvelle alliance.
7. *Isaïe* 48, 12-49, 13: *le Seigneur m'a envoyé avec son esprit, le Seigneur a racheté Jacob.*
8. *Genèse* 11, 1-9: la tour de Babel.
9. *Exode* 19, 1-20, 17: l'alliance du Sinaï, le décalogue.

Ces divers passages de l'Écriture sont parfaitement adaptés à la fête de la Pentecôte; les liturgies actuelles de divers rites en utilisent d'ailleurs plusieurs. À côté de péricopes interprétées comme faisant clairement allusion à l'Esprit Saint, c'est aussi la Troisième Personne de la Trinité que les auteurs de ces choix bibliques voient à l'oeuvre dans le

[53] Cf. BL 14528, pp. 313-314, et PO 36, 2, pp. 332-335; et là encore, le texte syriaque reproduit l'ordre des lectures du plus récent témoin du lectionnaire hiérosolymitain. Même constatation pour les textes de la dédicace d'un autel (BL 14528, p. 313, et PO 36, 2, pp. 366-367).

[54] Cf. BL 14528, p. 312.

salut de Jacob annoncé par *Isaïe* et la nouvelle alliance de *Jérémie*, ou encore en Samson agité par l'esprit et en Daniel resté fidèle aux lois juives alimentaires. Ils recourent déjà au récit de la confusion des langues à Babel, mais aussi au premier des discours d'Élihou, l'un des adversaires de Job. La célébration de la Pentecôte est ainsi éclairée par un prisme typologique de l'Écriture qui se révèlera aussi riche pour d'autres fêtes, à l'Épiphanie par exemple où la naissance du Christ est illustrée par *Daniel* 7, 7-27, le Fils d'Homme qui vient avec les nuées du ciel; 1 *Samuel* 16, 1-13, l'onction de David par Samuel à Bethléem, ou encore 1 *Rois* 1, 32-48, l'onction de Salomon par Sadoq. Il y aurait une recherche intéressante à entreprendre dans ce document syriaque sur l'utilisation des Écritures lors des fêtes liturgiques.

5. Emprunts à d'autres lectionnaires syriaques

D'où proviennent ces péricopes *d'Ancien Testament* si nombreuses et, pour la plupart, étrangères aux lectionnaires anciens connus, autres que syriaques[55]? L'auteur de cette compilation, Rabbula ou quelqu'autre rédacteur, a connu indubitablement le *Lectionnaire de Jérusalem*, puisque la présence de plusieurs psaumes et lectures ne se comprend que dans le contexte local de la célébration hagiopolite des IVe-Ve siècles. Ces emprunts réels au cursus hiérosolymitain ne constituant toutefois qu'une infime partie des textes du document syriaque, d'où proviennent les autres péricopes? Dans quels autres lectionnaires a-t-il puisé?

L'index des lectures du document d'Édesse que F.C. Burkitt a enrichi, en finale de sa publication, par l'apport de dix-huit lectionnaires syriaques s'échelonnant du VIe au VIIIe siècle[56] fournit un commencement de réponse. Dans cette table des péricopes l'on constate en effet que, pour la même fête, les lectures de deux lectionnaires syriaques sont empruntées au même livre biblique, mais à des chapitres différents. Par exemple, le jour de l'Ascension, le British Library 14528 prescrit *Proverbes* 15, 20-16, 24[57], mais un lectionnaire du VIe siècle[58] choisit *Proverbes* 11, 1-12, 5[59]; où encore, le même jour, le British Library 14528

[55] Cf. BL 14528, pp. 324-331.

[56] Cf. BL 14528, pp. 324-331 et P. KANNOODAKAN, *The East Syrian Lectionary*, pp. 30-59.

[57] Le salut de l'homme et du roi est dans la sagesse et la crainte de Dieu.

[58] Le British Library 17108; cf. BL 14528, p. 328.

[59] Les chemins de salut et de perdition.

indique *Ézéchiel* 1, 1-28[60], tandis qu'un lectionnaire du VIIe siècle[61] prévoit *Ézéchiel* 3, 12-15[62].

De ces différences, il est évident qu'il faut conclure à la diversité des lectionnaires de la même époque dans les églises syro-orientales[63]. Ceux-ci sont les témoins de liturgies locales dont les noms et le nombre nous échappent, et c'est à des documents différents de ce type que le rédacteur du British Library 14528 peut avoir emprunté pour réaliser sa vaste compilation de lectures pour chaque fête[64]. Mais la question posée précédemment concernant l'origine de ces nombreux textes n'est pas résolue pour autant, elle n'est que repoussée: les auteurs de ces lectionnaires d'églises locales se sont-ils inspirés eux-mêmes de sources plus anciennes?

III - ANTIOCHE

Antioche, qui dans les premiers siècles eut un droit de regard sur Édesse[65], aurait-elle influencé ses rites[66]? Les oeuvres, les lettres et les fragments d'écrits des premiers Pères et évêques d'Antioche (Ignace, Théophile, Sérapion, Paul de Samosate, Eustathe) sont malheureusement dépourvus de toute information sur la lecture des Écritures dans la liturgie.

---

[60] La vision de la Gloire par le prophète.

[61] Le British Library 12136, cf. BL 14528, p. 330.

[62] Le prophète Ézéchiel emporté par l'Esprit.

[63] Voir aussi l'index de P. KANNOOKADAN, *The East Syrian Lectionary*, pp. 33-62, où, pour la même célébration, sont indiquées aussi des lectures différentes, parfois empruntées au même livre biblique. Avant la réforme du catholicos Iso Yahb III (650-658), à partir de laquelle sont connus quatre systèmes de lecture (cf. W.F. MACOMBER, *The Chaldean Lectionary*, pp. 483-516, et P. KANNOOKADAN, *op. cit.*, pp. 160-164 et 212-213), il y eut vraisemblablement un grand nombre de lectionnaires différentes.

[64] Il n'est pas exclu d'ailleurs qu'il ait aussi lui-même sélectionné des textes bibliques.

[65] Voir supra, p. 88, à propos de l'évêque Palut, et ajouter C. KARALEWSKIJ, « Antioche », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Religieuses*, t. 3, Paris, 1924, coll. 571 et 582; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, 3e éd., Princeton, 1974, p. 304.

[66] L'influence de la culture grecque sur le monde syriaque mésopotamien et iranien a été bien mise en valeur par U. POSSEKEL, *Evidence of Greek philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain, 1999 (CSCO 580); l'auteur montre combien l'hellénisme formait une part constitutive du milieu théologique syro-oriental. On sait aussi que Shapur Ier (242-272) déporta des centaines de milliers d'Antiochiens (parmi lesquels l'évêque d'Antioche, Demetrianus), de Syriens et de Cappadociens en Susiane, Perside et Babylonie; ils y furent, en partie, à l'origine de l'essence du christianisme perse (cf. J.M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Louvain, 1970 [CSCO 310]; G. DOWNEY, *A History of Antioch*, pp. 258-259; M.L. CHAUMONT, *La christianisation de l'empire iranien. Des origines aux grandes persécutions du IVe siècle*, Louvain, 1988 [CSCO 499]).

Pour avoir quelques aperçus, avant Sévère d'Antioche dont les *Homélies Cathédrales* prêchées de 512 à 518[67] offrent une foule de renseignements, il faut attendre Jean Chrysostome et les *Constitutions Apostoliques;* les indications liturgiques de ces dernières, leurs allusions à la vie quotidienne et divers indices chronologiques les situent à Antioche, en 380, nous assure leur dernier éditeur[68].

Les six passages des *Constitutions Apostoliques* qui font allusion aux lectures de la liturgie[69] ne mentionnent celles-ci que de manière générale. Le passage le plus développé – *Constitutions Apostoliques,* livre II, 57, 5 – précise qu'on « lira les écrits de Moïse et de Josué, fils de Nun, des Juges et des Règnes, des Chroniques et du Retour d'exil[70], ensuite les écrits de Job et de Salomon et des seize prophètes »[71] que suivront la psalmodie, les Actes, les Épîtres de Paul et les Évangiles. Ce texte semblerait confirmer le « document édessénien » précédent, non par l'ordre de lecture des livres bibliques ici tout à fait régulier, mais par le nombre des péricopes, une douzaine, si l'on en compte une de chacun des livres bibliques énumérés. Cependant, dans les autres passages des *Constitutions Apostoliques,* le compilateur ne mentionnant que la Loi, les Prophètes et les Évangiles, il faut prudemment envisager, comme l'a suggéré M. Metzger, que ce soit pour une vigile dominicale composée de lectures bibliques qu'un si grand nombre de péricopes ait été prescrit[72].

---

[67] Voir l'index complet de ces *Homélies* prêchées entre ces deux dates dans la *Patrologia Orientalis,* t. 29, Paris, 1960, pp. 50-62. Comme à Jérusalem et à Édesse, on lit la *Genèse* en carême.

[68] Cf. M. METZGER, *Les Constitutions Apostoliques,* t. I, Paris, 1985 (SC 320), pp. 55-57.

[69] *Ibidem,* t. II, Paris, 1986 (SC 329), p. 82.

[70] Sans doute les livres d'Esdras et de Néhémie qui appartiennent à la période du retour des Juifs de la captivité de Babylone; deux livres qui, avec les Chroniques, ne sont pas lus dans les lectionnaires syriaques anciens (cf. l'index de F.C. BURKITT, BL 14528, pp. 324-331; voir aussi A.J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices,* London, 1894, pp. 284-286; A. VÖÖBUS, *The Lectionary of the Monatery of 'Aziza'el in Tur'Abdin, Mesopotamia* [CSCO 466], pp. 333-336), conformément aux manuscrits massorétiques syriaques (cf. Cl. VAN PUYVELDE, « Orientales de la Bible (Versions), VI. Versions syriaques », dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* t. 6, Paris, 1960, coll. 837-884).

[71] *Ibidem,* pp. 312-313. Après ce passage et avant l'allusion à la psalmodie des hymnes de David, on lit cette recommandation étrange: « Après les lectures proclamées deux par deux... ». Le matin du vendredi-saint, à Jérusalem, l'Office comprenait aussi des lectures faites deux par deux, mais là il s'agit d'un texte de l'Ancien Testament suivi d'un texte du Nouveau, structure destinée à montrer l'accomplissement des prophéties de la Passion (cf. PO 36, 2, pp. 280-293).

[72] *Ibidem,* p. 82. La mention d'Esdras et de Néhémie, si ce sont ces deux livres qui sont désignés par ceux du « Retour d'exil », exclut d'ailleurs que le système de lecture des *Constitutions Apostoliques* soit celui des lectionnaires syro-orientaux anciens qui ne font pas appel aux deux livres qui relatent la restauration du Judaïsme après l'exil (voir supra note 70).

Des oeuvres de Jean Chrysostome, qui prêcha à Antioche de 386 à 398, donc peu de temps après la composition des *Constitutions Apostoliques*, quelques informations sur la teneur du lectionnaire de son Église ont été regroupées dans les travaux de P. Rentinck et de F. Van de Paverd. Il en ressort qu'à Antioche, il y avait habituellement trois lectures, – le Prophète, l'Apôtre et l'Évangile[73] –, et parfois, en carême, une lecture de *Genèse* précédait celle du Prophète[74]. De façon plus précise, une homélie de Chrysostome prononcée en la fête de la Théophanie, alors qu'il était encore à Antioche, nous apprend que ce jour-là on lisait *Tite* 2, 11-13 dans l'assemblée[75], comme le prescrivent aussi le *Lectionnaire de Jérusalem* et le *comes* syriaque[76]. En 386, la *Genèse* est lue en carême[77], de même que *Zacharie*[78]; le vendredi de la cinquième semaine, Jean Chrysostome commente *Isaie* 45, 7[79] et, au cours de la vigile pascale antiochienne, l'assemblée entend la péricope *Exode* 12-14[80]; ce sont, là encore, des péricopes que l'on trouve dans la liturgie de la Ville Sainte au IVe-Ve siècle.

Bien d'autres indications seraient à glaner dans les commentaires et homélies de Jean Chrysostome; celles-ci ont été retenues en raison de la question que pose, et on y reviendra, leur convergence avec les documents hiérosolymitain et syriaque.

IV - LA SYNAGOGUE

Les trois métropoles dont il vient d'être question avaient toutes, au Ier siècle et aux siècles suivants, une importante population juive du sein

---

[73] Cf. P. RENTINCK, *La Cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma, 1970 (= *Analecta Gregoriana* 178), pp. 92-100; F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Roma, 1970 (OCA 187), p. 94, 108 et 435; voir aussi F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 476, note 2.

[74] Cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte*, p. 100.

[75] Cf. PG 49, 365.

[76] Cf. PO 36, 2, pp. 216-217, et BL 14528, p. 306.

[77] Cf. Jean CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, éd. et trad. L. Brottier, Paris, 1998 (SC 433), pp. 12-15.

[78] *Zacharie* 5, 1-4; cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte*, p. 100.

[79] *Ibidem*, p. 104.

[80] Cf. Jean CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, éd. et trad. de A. Wenger, 2e éd., Paris, 1970 (SC 50bis), pp. 158-160. Cette péricope est aussi, au IIe siècle, celle de la vigile pascale de MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, éd. et trad. O. PERLER, Paris, 1966 (SC 123), p. 66ss, et celle des *Homélies Pascales* publiée par P. NAUTIN (SC 27 et 36) Paris, 1950 et 1953.

de laquelle émergèrent des groupes de chrétiens de tendances diverses[81], mais restés fidèles aux usages de la prière juive[82].

À Jérusalem, le récit des Actes des Apôtres relate que la première communauté chrétienne maintenait la prière au Temple[83]. C'est là sans doute, dans cette participation des premiers chrétiens à la liturgie juive, que commence l'histoire des lectionnaires chrétiens. La permanence, pendant deux ou trois siècles après la destruction du Temple par les Romains, de communautés judéo-chrétiennes[84] attachées aux traditions juives différentes de leurs nombreuses synagogues[85], a vraisemblablement été à l'origine de la diffusion d'usages liturgiques juifs dans le monde chrétien. Ces premiers groupes de chrétiens palestiniens gardaient en mémoire, en effet, les pratiques de leurs synagogues[86].

Une importante communauté juive vivait également à Édesse et c'est en son sein, selon les historiens, que naquit le mouvement chrétien[87] que, deux siècles plus tard, la légendaire *Doctrine d'Addaï* fera dépendre d'une relation du roi Abgar avec le Christ et Thaddée-Addaï, le disciple de l'apôtre Thomas[88]. Durant les cinq premiers siècles, Antioche eut aus-

---

[81] Cf. F. BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, 2001, pp. 82-151.

[82] Cf. A.F. KLIJN and G.J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden, 1973 (= *Supplements to Novum Testamentum* 36); F. BLANCHETIÈRE et M.D. HERR, *Aux Origines juives du Christianisme*, Jérusalem, 1993; F. BLANCHETIÈRE, *Enquête*, pp. 329-338.

[83] Cf. *Ac* 2, 46; 3, 1.

[84] Cf. K. HRUBY, « La Synagogue dans la littérature rabbinique », dans *L'Orient Syrien* 9 (1964) 511; S.C. MIMOUNI, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, pp. 139-152.

[85] Cf. K. HRUBY, *La Synagogue*, pp. 473-514.

[86] Cf. Ch. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim, 1973, pp. 37-52, 141-168 (désormais *La lecture*); voir aussi C.W. DUGMORE, « The Influence Background to Christian Worship », dans JONES-WAINWRIGHT-YARNOLD, *The Study of Liturgy, London*, 1978, pp. 39-51; R.T. BECKWITH, dans *Influences juives sur le culte chrétien*, Louvain, 1981 (= *Textes et Études Liturgiques* 4), pp. 102-104; L.A. HOFFMAN, « The Jewish Lectionary, the Great Sabbath and the Lenten Calendar », dans J.N. ALEXANDER, *Time and Community*, Washington, 1990, pp. 3-20.

[87] Cf. R. DUVAL, *Histoire d'Édesse, politique, religieuse et littéraire jusqu'à la première croisade*, Paris, 1892, p. 108; E. KIRSTEN, *Edessa*, coll. 552-597; J.B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford, 1970, pp. 41-43; F. BLANCHETIÈRE, *Enquête*, pp. 225-227. Selon J.B. Segal, les violences contre les Juifs devinrent très fortes à Édesse au IVe-Ve siècle; il semble donc nécessaire que l'adoption d'usages liturgiques juifs soit antérieure à cette période. Pour L.W. BARNARD, *Studies in Church History and Patristics*, Thessalonique, 1978 (= ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 26), pp. 194-207, la chrétienté d'Édesse à ses origines aurait été pénétrée d'influence juives, comme semblent l'attester encore au IVe siècle les *Démonstrations* d'Aphraate.

[88] Cf. J.B. SEGAL, *The Blessed City*, pp. 62-109.

si en ses murs une nombreuse population juive[89] qui vécut en bonne intelligence avec les chrétiens[90], jusqu'au IVe siècle, époque où se développe la polémique anti-juive, comme le laissent entendre les *Homélies contre les Juifs* de Jean Chrysostome[91].

1. Les lectures de la liturgie juive

Pour leur liturgie, ces communautés juives avaient un système de lecture des Écritures qui différait selon les synagogues[92], et dont les incipit et desinit des péricopes n'avaient ni la régularité ni la stabilité de celles des lectionnaires chrétiens anciens connus[93]. Le service synagogal comportait la lecture d'un passage de la *Torah* (la Loi = le Pentateuque), le *seder*, auquel succède une autre péricope[94], la *haphtarah*, choisie dans les *Nebî'îm* (les livres historiques et prophétiques) et correspondant au texte lu dans la Loi[95]. Ces lectures pouvaient avoir lieu les lundi, jeudi, samedi et jours de fêtes, selon un cycle d'un an et de trois ans en Palestine[96].

2. Lectionnaires juifs et chrétiens

Ces systèmes de lecture, qui existaient dans les synagogues juives avant le début de notre ère[97], ont-ils exercé une influence sur la constitu-

---

[89] Cf. H. LECLERCQ, « Antioche », dans *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie Chrétienne*, t. 1, 2, Paris, 1907, coll. 2359-2427: C. KARALEWSKIJ, « Antioche », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Religieuses*, t. 3, Paris, 1924, coll. 563-703; J. KOLLWITZ, « Antiochia am Orontes », dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, Bd I, Stuttgart, 1950, coll. 461-469; R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antioche et Rome, berceaux du Christianisme*, Paris, 1988 (= *Lectio Divina* 31), pp. 54-60; F. BLANCHETIÈRE, *Enquête*, pp. 223-225.

[90] Cf. M.H. SHEPHERD, « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », dans *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961) 23-44.

[91] PG 48, 843-942; cf. M. SIMON, « La Polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », dans *Mélanges Franz Cumont* (= *Annuaire de l'Institut d'Histoire et de Philologie Orientales et Slaves* 4), 1936, pp. 403-421.

[92] Cf. Ch. PERROT, *La lecture*, p. 88.

[93] Cf. R. LE DÉAUT, *Introduction à la lecture targumique*, Ière Partie, Rome, 1966, pp. 37-51; P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of christian Worshipp*, London, 1992 (trad. franç. La liturgie chrétienne en ses origines, Paris, 1995, [= *Liturgie* 5], pp. 35-36).

[94] Cf. Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 16-17.

[95] Cf. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1962, pp. 174-184; R. LE DÉAUT, *Introduction*, pp. 37-51; Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 17-22.

[96] Cf. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, pp. 155-174; Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 2-3.

[97] Cf. Ch. PERROT, *Ibidem*, pp. 24-33; voir aussi N.G. COHEN, « Earliest Evidence of the Haftarah Cycle for the Sabbaths », dans *Journal of Jewish Studies* 48 (1997) 225-249.

tion des lectionnaires chrétiens anciens? La possibilité d'un contact entre ces cycles et la structure du Nouveau Testament lui-même a été évoquée dans plusieurs études depuis 1939, mais jusqu'à maintenant ces essais ont laissé sceptiques savants et chercheurs qui les ont examinés[98]. Plus récemment, le fragment d'une lettre attribuée à Clément d'Alexandrie concernant un « *Évangile secret de Marc* »[99] a servi de support à une autre hypothèse: le deuxième évangile serait un lectionnaire dont la lecture commencée à l'Épiphanie, avec le récit du baptême du Christ, se serait poursuivie pendant six semaines jusqu'au chapitre 11 de Marc, l'entrée à Jérusalem, lue le dimanche des Palmes[100]; le rite byzantin qui organiserait une *lecture continue* de Marc en carême vérifierait cette hypothèse[101]. Au point de départ de cette construction, à savoir le fragment d'un « *Évangile secret de Marc* », se pose une question d'authenticité qui n'a pas encore été clairement résolue: le découvreur de ce fragment, Morton Smith, maintenant décédé, est en effet le seul érudit à en avoir eu connaissance, et, par ailleurs, des éléments historiques certains contreviennent à plusieurs données du texte. On lira les dernières prises de position, à notre connaissance, parues sur ce texte qui suscite toujours de nombreuses interrogations[102], dans deux articles de ton mesuré d'*Apocrypha*, la *Revue Internationale des Littératures Apocryphes*[103]. Quant aux péricopes de Marc du rite byzantin qui vérifieraient les données de cet « *Évangile secret* », seule question qui nous intéresse ici, il faut remarquer: 1) que ces lectures ne débutent, dans le *Typicon de la Grande Église*, qu'avec le premier samedi de carême, donc plusieurs semaines après l'Épiphanie[104]; 2) qu'elles n'ont rien d'une *lecture continue*[105], et surtout que ce sont des

---

[98] Cf. Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 27-29; P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne*, pp. 46-48.

[99] Cf. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.), 1973.

[100] P. CARRINGTON, *The Primitive Calendar: a Study in the Making of the Markan Gospel*, Cambridge, 1952, avait déjà proposé une hypothèse semblable (cf. P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne*, pp. 46-47).

[101] Cf. Th. J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, New York, 1986, pp. 203-214 (trad. française, Paris, 1990, pp. 224-234).

[102] Cf. A. JAKAB, « Une lettre "perdue" de Clément d'Alexandrie? (Morton Smith et l'« Évangile Secret » de Marc) », dans *Apocrypha, Revue Internationale des Littératures Apocryphes* 10 (1999) 7-15, p. 10, notes 11-15. En 1995, l'exégète anglais G. STANTON, dans son livre traduit en français sous le titre *Parole d'Évangile? Un éclairage nouveau sur Jésus et les Évangiles*, Paris, 1997, pp. 119-121, écrivait: « cet ouvrage pourrait être un faux de la fin du IIe siècle, voire même un faux du XXe siècle ».

[103] Cf. A. LE BOULLUEC, « La Lettre sur l'"Évangile Secret" de Marc et le Quis Dives Salvetur », dans *Apocrypha* 7 (1996) 27-41, et A. JAKAB, *Une lettre « perdue »*, pp. 7-15.

[104] Cf. J. MATEOS, *Le Typicon*, t. 2, Rome, 1963 (OCA 166), pp. 20-21.

[105] De *Mc* 2, 23-3, le premier samedi de carême, le *Typicon* revient à *Mc* 1, 35-44, le deuxième samedi, puis à *Mc* 2, 1-12, le deuxième dimanche; les péricopes des troisième et

péricopes manifestement *choisies* en fonction des samedis et dimanches du carême[106], période de conversion et de préparation au baptême et à Pâques[107]; 3) qu'elles n'apparaissent sporadiquement et de manière non préférentielle que dans quelques lectionnaires coptes tardifs du début de l'année liturgique jusqu'à Pâques[108].

---

quatrième samedi et dimanche sont effectivement en lecture continue; mais le cinquième samedi le *Typicon* prévoit *Mc* 2, 14-17, et le dimanche qui suit, *Mc* 10, 32-45 (*ibidem*, pp. 18-57).

[106] Voici la liste de ces péricopes, dans l'ordre où elles se présentent dans le *Typicon de la Grande Église: Mc* 2, 23-3, 5, le vrai jeûne et le vrai sabbat; *Mc* 1, 35-44, la prière et la purification du péché; *Mc* 2, 1-12, "tes péchés te sont remis"; *Mc* 7, 31-37, guérison d'un sourd-muet; *Mc* 8, 34-9, 1, suivre Jésus; *Mc* 9, 17-37, expulsion de l'esprit muet, le Fils de l'Homme va être livré; *Mc* 2, 14-17, la vocation de Lévi, ce sont les malades qui ont besoin de médecin; *Mc* 10, 32-45, "nous montons à Jérusalem". – Sévère d'Antioche prêcha constamment, entre 512 et 518, le deuxième dimanche de carême sur *Lc* 10, 25-28 (la question du légiste à Jésus pour obtenir la vie éternelle), et le troisième sur *Lc* 10, 29-37 (la parabole du bon Samaritain) (cf. PO 23, Paris, 1932, pp. 100-119, et PO 29, Paris, 1960, pp. 102-122); remarquons, en passant, qu'à la même époque on lit *Luc* à Jérusalem durant les dimanches de carême, selon la version géorgienne du Lectionnaire de Jérusalem (cf. CSCO 188-189, nn° 361-524). L'année liturgique d'Antioche ayant eu de nombreux points communs (mais aussi des divergences, reconnaissons-le) avec celle de Constantinople, il est légitime de s'interroger sur l'antiquité du système de lecture qui fait lire *Mc* 2, 1-12, et *Mc* 8, 34-9, 1, les deuxième et troisième dimanches de carême à Constantinople, selon le *Typicon de la Grande Église* (éd. J. MATEOS, t. II, pp. 30-31 et 38-39). De quelle époque date l'organisation du cycle des lectures quadragésimales du *Typicon?* L'année liturgique byzantine fut en effet transformée, après Sévère d'Antioche, au VIe et au VIIe s., et son calendrier modifié; « le rite byzantin devint impérial » (cf. R.F. TAFT, *The Byzantine Rite, a short History, Collegeville,* 1992, pp. 18-19 et 28-29, trad. franç. *Le Rite byzantin. Bref historique*, Paris, 1996, [*Liturgie* 8], p. 17 et 30; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I,* Leipzig, 1937 [*Texte und Untersuchungen* 50], pp. 32-33. Sur l'hypothèse d'une très ancienne lecture continue de Marc en carême, qui viendrait confirmer le contenu d'un « Évangile secret de Marc », pèse donc l'hypothèque de l'inconnu des origines du système des lectures du *Typicon de la Grande Église*.

[107] Quant à la finale de l'hypothèse de l'auteur – le dernier samedi de carême serait une commémoraison de la résurrection de Lazare, importée de Constantinople à Jérusalem –, elle fait fi trop rapidement des dispositions de la célébration de ce samedi dans la Ville Sainte et s'appuie sur un sermon de Jean Chrysostome qui n'a pas été prononcé ce dernier samedi de carême, mais le lundi de la Grande semaine (cf. Ch. RENOUX, « Le manuscrit arménien Paris 44 », dans *Revue des Études Arméniennes* 26 (1996-1997) 193-214).

[108] Cf. S.C. MALAN, *The Holy Gospel and Versicles for every Sunday and other Feast Day in the Year, as used in the Coptic Church,* London, 1874, pp. 38-55, où la lecture de Marc n'est pas attestée; pour le dimanche des Palmes, pas de lecture de Marc dans le *codex Scaligeri* du XIIIe s. (cf. A. BAUMSTARK, « Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar-und Osterwoche », dans OC, *Neue Serie,* Bd 4 (1915) 39-58, et H.J. DE JONGE, « Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary », dans *Quaerendo* 5/2 (1975) 143-172; voir aussi, pour les lectionnaires du début de l'année liturgique jusqu'à Pâques, les manuscrits tardifs analysée par A. MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio,* t. IV, Rome, 1831, pp. 15-34, dans lesquels figurent quelques péricopes de Marc, en lecture non-continue et parmi d'autres empruntées

Les systèmes de lecture connus des synagogues anciennes et actuelles n'en posent pas moins une question. Lorsque l'on regarde les listes de péricopes des liturgies juives, celles qu'a publiées Ch. Perrot dans son livre, *La Lecture de la Bible,* on ne peut qu'être frappé, en effet, du grand nombre de relations existant avec les trois systèmes de lecture dont il a été question auparavant. Dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem,* et pour les seuls livres correspondant à la *Torah* et aux *Nebî'îm,* plus de soixante péricopes sont communes[109]; ce nombre serait encore plus élevé, si l'on prenait en compte la version géorgienne du même document qui compile des lectionnaires différents[110]. Le document syriaque de la British Library, l'*add. 14528,* compte, lui aussi, plus d'une quarantaine de péricopes communes avec les listes juives. Pourquoi des lectionnaires chrétiens anciens font-ils ainsi appel, et de manière exclusive durant la période préparatoire à Pâques, à tant de lectures de l'Ancien Testament, *Genèse, Exode, Deutéronome, Job,* les *Proverbes,* les livres des *Rois,* les *Prophètes*? Bien entendu, une interprétation typologique des réglementations deutéronomiques, de la traversée du désert et de la Mer Rouge par le peuple hébreu, du personnage de Job, etc..., les rend parfaitement compréhensibles en contexte chrétien. Mais est-ce d'abord en raison de cette vocation typologique qu'elles ont été choisies, puisque l'on constate que les mêmes péricopes figurent dans les listes juives[111]?

3. Les mêmes lectures

La question devient encore plus pressante, si l'on considère quelques-unes des relations que possèdent entre elles liturgies juive et chrétienne dans des célébrations de même type, ou encore en des périodes de

---

aux trois évangiles; et, la période du carême n'ayant pas été étudiée par U. ZANETTI (*Les Lectionnaires coptes annuels, Basse-Égypte,* Louvain-La-Neuve, 1985), ajouter les manuscrits de lectionnaires tardifs du carême conservés à la Bibliothèque Vaticane (cf. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices Coptici,* t. I. *Codices coptici Vaticani,* Vatican, 1937, pp. 113-114, 122-123, 642-643 et 655-656) où n'apparaissent pas de lecture de Marc.

[109] Cf. les tables des lectures de Ch. PERROT, pp. 41-87, et celles du *Lectionnaire de Jérusalem,* PO 36, 2, pp. 375-377; les incipit et desinit des lectures des deux systèmes ne correspondent pas toujours, puisque ceux des péricopes juives étaient variables (voir supra, note 93).

[110] Cf. Ch. RENOUX, « Jérusalem dans le Caucase: Anton Baumstark vérifié », à paraître dans OCA.

[111] Voir, par exemple, l'abondante utilisation d'*Isaïe,* à des périodes différentes toutefois, dans la liturgie juive d'avant Roch ha-chanah, d'après la *Pesiqta de-Rav Kahana* (un recueil d'homélies juives du Ve siècle) et le Lectionnaire de Jérusalem en carême (cf. S. VERHELST, « Une homélie de Jean de Bolnisi et la durée du carême en Syrie-Palestine », dans *Questions Liturgiques* 78 [1997] 201-220).

l'année liturgique qu'elles ont en commun. Par exemple, pour le Yom Kippur, terme des dix jours de pénitence qui ont commencé à Roch ha-chanah, on lisait à la synagogue, et on lit encore[112], *Isaïe* 57, 14-58, 14 (le jeûne et le vrai sabbat) et *Michée* 7, 18-20 (Dieu enlève le péché)[113]; les mêmes lectures figurent dans le *Lectionnaire de Jérusalem* (en version géorgienne) et le document syriaque, l'*add.* 14528, durant le carême[114]. À Pessah-Pâques, les trois premières lectures de la vigile pascale du *Lectionnaire de Jérusalem, Genèse* 1, 1-3, 24 (la création et la faute), *Genèse* 22, 1-18 (le sacrifice d'Isaac) et *Exode* 12-14 (la Pâque et le passage de la Mer Rouge)[115] constituent un bloc qui relie, de manière étroite mais aussi surprenante, liturgie juive et liturgie chrétienne. En effet, dans le *Targum Palestinien du Pentateuque*, c'est-à-dire la version araméenne de la Bible hébraïque dont les origines remontent à la liturgie synagogale d'avant notre ère[116], la nuit de la Pâque est présentée[117] comme celle où l'on fait mémoire successivement, de la création, du sacrifice d'Abraham, du passage de la Mer Rouge et de l'avènement messianique à la fin des temps[118]. Les trois premières lectures de la nuit pascale chrétienne (*Gn* 1, 1-3, 24; 22, 1-18; *Ex* 12-14) étaient donc déjà celles de la nuit pascale juive avant l'ère chrétienne[119]. Que ce soit la conservation d'une pratique synagogale semble avéré, puisque l'on avait déjà lu *Genèse* 22, 1-18 (le sacrifice d'Isaac) deux jours auparavant, le Grand jeudi, selon le *Lectionnaire de Jérusalem*[120]. Est-il dès lors exagéré de penser que les plus anciens lectionnaires chrétiens ont hérité de traditions de la liturgie synagogale palestinienne?

En parcourant les pages consacrées par Ch. Perrot aux lectures des sept jours de la Pâque[121] juive en Palestine, on constate aussi de nombreuses rencontres avec les lectionnaires chrétiens de la période quadra-

---

[112] Cf. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, 1993, p. 1216.

[113] Cf. Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 265-270.

[114] Cf. CSCO 188-189, n° 324, 535, et BL 14528.

[115] Cf. PO 36, 2, pp. 298-299.

[116] Cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale*, Rome, 1963 (= *Analecta Biblica* 22), pp. 19-63; du même auteur, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966, et *Targum du Pentateuque* I. *Genèse*, Paris, 1978 (SC 245), pp. 15-67.

[117] Dans le *Poème des quatre nuits sur Exode* 12, 42 (cf. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque* II. *Exode et Lévitique*, Paris, 1979 [SC 256], pp. 97-98).

[118] R. LE DÉAUT, *La Nuit pascale*, pp. 64-65.

[119] Dans l'add. *14528*, la péricope *Genèse* 1, 1-3, 24 n'est pas lue dans cette vigile. *Exode* 12-14 est lu aussi à Antioche (voir l'*Hom.* 87, 1, *In Matthaeum de Jean Chrysostome*, PG 58, 769-770). Il n'était point besoin d'une quatrième lecture pour faire allusion à l'avènement messianique dont toute la vigile pascale est le signe.

[120] Cf. PO 36, 2, pp. 266-267.

[121] *La lecture*, pp. 230-237.

gésimale préparant à Pâques[122]: *Exode* 13, 17 (le Cantique de Moise, dans BL 14528, LA et LG); *Exode* 24, 1 (la conclusion de l'Alliance, dans BL 14528); *Exode* 34, 1 (le renouvellement de l'Alliance, dans BL 14528); *Nombres* 9, 1 (la date de Pâque, dans BL 14528); *Deutéronome* 16, 1 (les fêtes de pèlerinage, dans BL 14528); *Josué* 5 (la circoncision des Israëlites à Guilgal, dans BL 14528); *Juges* 5 (le Cantique de Débora, dans BL 14528); *Ézéchiel* 37, 1-14 (la vision des ossements, dans BL 14528, LA et LG); *Malachie* 3, 10 (le culte pour Dieu, dans BL 14528 et LG). Les lectures de la Pentecôte de la liturgie juive[123], *Exode* 19, 1-20 (l'Alliance du Sinai), *Deutéronome* 5, 6-6, 9 (le Décalogue)[124], et *Ézéchiel* 1 (la vision de la Gloire) sont aussi au programme du document syriaque.

Si l'on avait étendu l'enquête à toute l'année liturgique, beaucoup d'autres ressemblances seraient à signaler[125], et celles-ci s'augmenteront sans doute encore, au fur et à mesure que seront entrepris des travaux de liturgie comparée sur la base des listes de lectures et des homéliaires des anciennes synagogues de Palestine[126].

* * *

À la fin de cet exposé, qui n'a eu aucun mérite à relever quelques-unes des rencontres existant entre lectures de la liturgie juive et des liturgies chrétiennes anciennes d'une part, et d'autre part entre les cursus de lectures de Jérusalem, d'Édesse et d'Antioche, une question encore sans réponse se pose cependant. Les relations constatées entre ces systèmes sont-elles le résultat d'une entreprise concertée et voulue?

Jusqu'à maintenant, nous n'avons aucun document qui laisse entendre que les Judéo-chrétiens, quittant leurs synagogues, aient transféré ou imposé dans les assemblées chrétiennes les rites qu'ils observaient auparavant; les recherches en cours sur le judéo-christianisme ne révèlent au-

[122] Pour les références ci-dessous, on se reportera aux index du document d'Édesse (BL 14528, pp. 324-331), de la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem*, PO 36, 2 (= LA), pp. 375-377, et de sa version géorgienne, CSCO 205 (= LG), pp. 125-132.

[123] Cf. Ch. PERROT, *La lecture*, pp. 238-245.

[124] Pour A. BAUMSTARK, « Neuerschlossene », OC, III Serie 1 (1927) 1-22, cette péricope, placée à l'Ascension dans le document syriaque, aurait glissé de la Pentecôte à l'Ascension, lorsque cette fête fut séparée de celle du cinquantième jour.

[125] On remarquera, par exemple, l'abondance dans BL 14528 et la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem*, lors des périodes les plus anciennes de l'année liturgique, des lectures de *Josué*, de 1-2 *Samuel*, de *Juges* et de *Proverbes*, qui figurent aussi dans les listes juives de péricopes. D'où proviennent ces choix?

[126] Voir les articles cités auparavant (p. 16 et p. 19) de N.G. COHEN et de S. VERHELST, ainsi que l'article « Homilétique » du *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* publié sous la direction de G. Wigoder, Paris, 1993, pp. 530-533.

cun texte liturgique que l'on puisse clairement identifier, et encore moins dans le domaine des lectionnaires, comme provenant d'une liturgie judéo-chrétienne[127]. Mais puisque la Sagesse, qui est à l'origine de l'inspiration de la liturgie juive, est aussi celle qui inspira les rédacteurs des lectionnaires chrétiens, ceux-ci, sans qu'ils aient eu connaissance d'usages de synagogues, ont pu faire référence aux mêmes textes qui étaient tout naturellement appelés par la célébration qu'ils organisaient. Il est tout à fait plausible, en effet, que l'on ait pensé spontanément pour les fêtes de l'Épiphanie, de Pâques, de la Pentecôte, au récit de la création, au sacrifice d'Abraham, au passage de la Mer Rouge, à Jonas, au don de la Loi au Sinai, aux trois jeunes gens dans la fournaise. Appliquer cette logique à tous les cas de rencontres serait cependant, comme l'a écrit le Père Louis Bouyer à propos des relations entre liturgie juive et liturgie chrétienne, « imaginer que la liturgie chrétienne a surgi par une sorte de génération spontanée, sans père ni mère comme Melchisédech »[128]. Il reste encore cependant à découvrir les voies par lesquelles se seraient effectués ces transferts.

La raison des rencontres entre lectionnaires de Jérusalem, d'Édesse et d'Antioche semble moins obscure. A. Baumstark n'avait sans doute pas tort de penser que les anciennes communautés chrétiennes d'Orient et d'Occident connaissaient leurs usages respectifs et s'en inspiraient[129]. Et, malgré les doutes que l'on a émis, sans preuves, quant à l'influence des rites hiérosolymitains sur ceux des autres Églises, on peut affirmer que les usages liturgiques de la Ville Sainte des IVe-Ve siècles connurent un grand rayonnement[130]; l'hymnographie hiérosolymitaine, conservée dans des textes géorgiens qui la localisent clairement par leurs allusions aux Lieux Saints, en apporte une nouvelle preuve, puisque l'on retrouve nombre de ces strophes dans les hymnaires arménien et byzantin[131].

---

[127] Les essais de F. Manns de trouver des origines judéo-chrétiennes à divers textes du rite romain en raison des rencontres de thèmes et de vocabulaire (cf. *Ephemerides Liturgicae*, t. 101, 1987, et années suivantes) ne nous paraissent guère concluants, car les liturgies chrétiennes ont la même source que la liturgie juive: les livres de la Bible. – Nous n'avons pas eu connaissance des Actes du Colloque sur le judéo-christianisme tenu à l'École Biblique de Jérusalem en juillet 1998.

[128] L. BOUYER, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 21.

[129] Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3e éd. revue par Dom BOTTE, o.s.b., Chevetogne, 1953, p. 140.

[130] *Ibidem*, pp. 6-7 et 154-158.

[131] Cf. Ch. RENOUX, *Les hymnes de la Résurrection* I. *Hymnographie liturgique géorgienne*, Paris, 2000, pp. 28-45 et 49-57.

Enfin, et nous conclurons par là, la richesse de l'herméneutique chrétienne ancienne apparaît d'une manière admirable dans la vaste exploitation que font de l'Ancien Testament les premiers lectionnaires chrétiens connus. Par exemple, le compilateur du document syriaque n'hésite pas à projeter sur la fête de l'Épiphanie, célébration de la naissance du petit enfant de Bethléem, la lumière du premier poème d'Élifaz du *Livre de Job* (*Job* 4, 1-5, 27): « Dieu, l'ouvrier des grandeurs insondables dont les merveilles épuisent les nombres, c'est lui qui fait ruisseler le visage des champs »; ou encore la vision des vivants et de la gloire du Seigneur du premier chapitre *d'Ézéchiel.* Mais pourquoi le même document syriaque inscrit-il au programme de la vigile pascale l'inattendu chapitre 31 des *Proverbes,* la femme forte[132]?

Les compilateurs des lectionnaires anciens ont eu recours, tout comme les Pères de l'Église, à une interprétation typologique de l'Écriture pour éclairer les célébrations de la naissance, de la mort et de la résurrection du Christ. Les péricopes liturgiques des documents que nous avons examinés ici constituent une source abondante, encore à explorer, pour l'intelligence chrétienne du Mystère de l'économie.

Charles RENOUX
Abbaye d'En Calcat

[132] Le Christ ressuscité serait-il perçu comme la Sagesse qu'illustre ce poème sous la figure d'une femme?

FORMES RITUELLES DES LECTURES BIBLIQUES

Dans la tradition liturgique byzantine, et cela depuis près d'un millénaire, la lecture de l'Evangile comporte, dans la liturgie eucharistique un rituel de dialogue entre le diacre lecteur de l'Evangile et l'évêque ou le prêtre présidant la liturgie eucharistique, ainsi qu'une véritable prière épiclétique, tout cela précédant la lecture proprement dite. Je reviendrai à tout cela.

Il me semble important de situer tout d'abord la lecture de l'Evangile et les rites et prières qui l'accompagnent dans le contexte général de la liturgie eucharistique, et plus précisément de ce qu'on a l'habitude d'appeler de nos jours la liturgie de la parole. Précédant la liturgie eucharistique, cette célébration de la Parole revêt une signification théologique primordiale. D'une part, c'est une introduction au mystère de l'Eucharistie. J'aimerais rappeler ici quelques principes généraux:

1. La liturgie de la Parole trouve sa finalité dans l'Eucharistie qui est elle-même formée par la Parole. La Parole accompagne et intériorise l'Eucharistie. « Accedit Verbum ad elementum, disait St. Augustin, et fit sacramentum ».
2. L'Eucharistie est elle-même un culte "logikos": « Nous T'offrons encore ce culte "logikos" et non sanglant » (anaphore de St. Jean Chrysostome).
3. L'écoute de la Parole exige le préalable, la présence et le don concomitant de l'Esprit Saint en une véritable épiclèse.
4. La Parole est scellée par la Communion eucharistique. Il faut l'Eucharistie pour comprendre la Parole. (Les disciples d'Emmaüs purent à la fraction du pain, non seulement comprendre l'enseignement du Christ, mais dans un au-delà de la Parole, Le reconnaître). Nous retrouvons cette relation de la Parole au sacrement eucharistique en analogie dans les rites du catéchuménat précédant l'immersion baptismale, ou dans l'engagement des fiançailles précédant le couronnement nuptial. Toujours le préalable de la Parole qui introduit au sacrement et est scellée par celui-ci.
5. Enfin, la Parole jaillit de l'Eucharistie dans le "sortons en paix" ou "ita missa est" de toutes nos liturgies.

Un mot encore sur un aspect négligé de la relation Parole-Eucharistie, je veux parler de la liturgie intérieure ou liturgie du cœur. Ses sources

bibliques, tant vétéro-testamentaires qu'évangéliques et pauliniennes sont bien connues[1]. On peut parler de la prière du cœur comme d'une véritable correspondance intérieure de l'Eucharistie commune, de par l'offrande "sacrificielle" du cœur et de l'être tout entier dans une intercession pour le monde. Mais il faut rappeler aussi que la liturgie de la Parole trouve sa place privilégiée, non seulement dans la prière "monologistos", c'est-à-dire dans l'invocation du Nom de Jésus ou du "Kyrios", mais aussi dans l'accueil intérieur de la Parole de Dieu dans le cœur. J'oserais dire que cette Parole doit véritablement mourir en nous comme une semence pour renaître en nous en fruit nombreux: « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (*Jn* 12, 24).

Tout cela me permet de dire que la liturgie de la Parole est elle-même de nature eucharistique, de même que la célébration de l'Eucharistie est de nature "logikos". Rappelons à ce sujet le langage de S. Paul qui fait état de son charisme apostolique de la Parole en langage eucharistique:

> Je rends grâces (eucharistô) à mon Dieu (c'est-à-dire au Père) par Jésus-Christ à votre sujet [...] Je rends à Dieu un culte (latreuô) spirituel en annonçant l'Evangile de son Fils, avec quelle continuité je fais mémoire de vous. J'ai un vif désir de vous communiquer quelque don spirituel (*Rom* I, 8-15).

Rappelons aussi l'intuition d'Origène sur la sacramentalité foncière de la Parole de Dieu. Pour Origène, le Logos

> est ce pain substantiel [...] qui convient pleinement à la nature rationnelle est apparenté à sa substance; il produit la santé, la bonne constitution et les forces dans l'âme, et communique à celui qui s'en nourrit sa propre immortalité[2].

Nous pouvons donc parler d'une présence réelle du Christ par la puissance de l'Esprit Saint dans la lecture de l'Evangile et dans l'Evangéliaire lui-même. Celui-ci est offert iconiquement à la vénération des fidèles[3]. C'est ainsi que l'Evangéliaire a sa place sur la Table de

---

[1] Voir le P. Dumitru STANILOAE, "La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique", dans *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques*, Rome, 1978, pp. 259-273. B. BOBRINSKOY, "Prière du cœur et Eucharistie", dans le recueil *La compassion du Pere*, Paris, 2000, pp. 127-138.

[2] *De oratione*, § 27, cité par Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, 1957, p. 25.

[3] I.H. DALMAIS, "Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique", dans B. Botte, etc., *La Parole dans la liturgie*, Paris, 1970, p. 110.

l'autel comme figure de son lieu véritable dans l'Autel céleste, ainsi que cela est figuré iconographiquement dans l'"étimasie", c'est-à-dire dans la représentation de l'2vangéliaire sur l'Autel céleste (Voir par exemple *Apoc.* V, 8). Tout cela souligne la centralité non seulement de la lecture de l'Evangile, mais aussi de la vénération de l'Evangéliaire lors de la célébration eucharistique.

Pour en mesurer toute l'ampleur, il nous faut remonter au premier acte solennel de la "Petite Entrée" du clergé avec l'Evangéliaire porté solennellement par le diacre. Cette Entrée est celle de l'Evangéliaire, et aussi de l'assemblée tout entière, comme le dit la prière de l'entrée ("notre entrée") Cette Entrée revêt son sens plénier lors de la liturgie épiscopale, car c'est à ce moment-là que l'évêque entre au sanctuaire. De plus, cette Entrée est précédée d'un rite de vénération de l'Evangéliaire par l'évêque, l'Evangéliaire étant tenu par le diacre face à l'évêque qui s'incline devant lui. Le grand liturgiste Joseph-André Jungmann avait déjà souligné le lien organique existant entre l'entrée avec l'Evangile et la lecture évangélique proprement dite[4]. À son tour, le P. Juan Mateos confirme ce lien organique[5]

Il était important de rappeler ces particularités de la célébration pontificale, car elles situent mieux la centralité de l'Evangile dans son vrai espace liturgique. Tout cela nous permet de surmonter la soi-disant dichotomie entre la Parole et l'Eucharistie. Nous pouvons réellement parler d'une double et indivisible présence réelle du Christ à la fois dans l'Evangile et dans l'Eucharistie, présence toujours précédée, pénétrée et suivie de la grâce illuminante et sanctifiante de l'Esprit Saint. Remarquons enfin le parallélisme et l'analogie des prières des deux "entrées". Dans la première: « que notre entrée soit aussi l'entrée de tes saints anges » et dans la seconde: « le Roi de toutes choses est invisiblement présent, escorté par les armées des anges ».

Passons maintenant aux rites proprement dits qui précèdent la lecture de l'Evangile.

> Nous rencontrons de bonne heure, nous signale Jungmann, la tendance à rehausser autant que possible la lecture de l'Evangile[6].

De plus, écrit-il,

> le mouvement du diacre pour se rendre à l'endroit où devait se lire l'Evangile fut peu à peu transformé, par un somptueux cérémonial, en

[4] *Missarum sollemnia*, t. II, Paris, 1952, pp. 9 et 215.

[5] J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, dans *Orientalia Christiana Analecta* 191, Rome, 1971.

[6] *Op. cit.* p. 212.

une véritable procession[7], que ce soit dans l'Ordo romain, ou dans la liturgie gallicane, ou, nous l'avons vu, la petite entrée des liturgies byzantines, ou une procession dans la liturgie copte[8].

Je cite encore Jungmann:

> On est fort tenté d'expliquer ce port de lumière et d'encens devant le livre des évangiles en fonction des honneurs personnels rendus à l'évêque: dans l'évangéliaire qui contient la Parole du Christ, c'est le Christ Lui-même que l'on veut honorer, son entrée que l'on veut solenniser.

Tout d'abord le chant de l'Alléluia qui suit immédiatement la lecture de l'Epître. De même que le "prokeimenon" ou graduel, l'Alléluia constituait primitivement le refrain de la récitation de versets psalmiques assez longs, pendant laquelle, depuis une haute antiquité avait lieu l'encensement de l'Evangile et du sanctuaire, ce qui donnait au chant d'Alléluia une tonalité festive et laudative particulière, invitant à l'écoute et à la vénération de l'Evangiliaire.

De nos jours, l'Alléluia a été abrégé, et en raison de cela, l'encensement est généralement reporté durant la lecture de l'épître, détournant ainsi de l'écoute attentive de cette lecture, et par ailleurs privant l'encensement de sa signification véritable de vénération préalable de l'Evangiles.

Retenons pourtant une particularité de la liturgie eucharistique du Samedi Saint, où l'office des typiques est remplacé ou plutôt suivi de l'office des vêpres avec les lectures bibliques de la vigile pascale. Tant en Occident qu'en Orient, l'Alléluia est remplacé par le refrain intercalé entre les versets du Psaume 81, « Ressuscite, ô Dieu, qui juges la terre, car Tu auras toutes les nations pour héritage ». C'est alors que s'ouvrent les portes saintes et que sort du sanctuaire la procession avec l'Evangile, toutes lampes et lumières allumées.

L'Alléluia est suivi de la prière épiclétique empruntée à l'ancienne liturgie de St. Jacques de Jérusalem:

> Fais luire dans nos cœurs la lumière incorruptible de la connaissance de ta divinité, ô Seigneur, ami des hommes, et ouvre les yeux de notre intelligence pour que nous comprenions ton message évangélique. Inspire-nous aussi la crainte de tes saints commandements, afin que nous menions une vie spirituelle, ayant foulé aux pieds tout désir charnel, ne pensant et n'agissant qu'à la seule fin de Te plaire. Car Tu es l'illumination de nos âmes et de nos corps, ô Christ notre Dieu, et nous Te rendons gloire, avec ton Père éternel et ton Esprit très Saint,

---

[7] *Op. cit.* p. 214.

[8] *Op. cit.* p. 215.

bon et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen[9].

Cette prière –nous dit le P. Alexandre Schmemann – occupe dans le sacrement de la Parole la même place que l'épiclèse dans l'anaphore, la prière pour que le Père envoie son Saint-Esprit[10].

Dans cette prière, nous dit le P. Dalmais,

l'accent est mis sur le Christ Illuminateur de nos âmes et de nos corps[11]. Vu son importance – nous dit le P. Mateos – elle devrait être dite à voix haute[12].

Nous en arrivons au bref dialogue entre le diacre et l'évêque:

Le diacre: « Bénis, maître, celui qui va annoncer la Bonne Nouvelle, selon le saint apôtre et évangéliste N ».
L'évêque (ou le prêtre): « Que Dieu, par l'intercession du saint et glorieux apôtre et évangéliste N, t'accorde d'annoncer la Bonne Nouvelle avec force, pour l'accomplissement de l'Evangile de son Fils bien-aimé, Notre Seigneur Jésus-Christ ».

Ce dialogue se dit soit à voix basse, derrière l'autel où se tient l'évêque sur le trône élevé, ou bien à voix haute, le diacre se tenant la tête courbée au-dessus de l'Evangéliaire au milieu de l'Eglise ou sur l'ambon. Ce dialogue apparut assez tardivement, dès le XIe siècle, nous dit le P. Mateos. Il est encore absent de certains documents du XVe s.[13].

Ensuite, le célébrant donne la paix et suit la lecture proprement dite de l'Evangiles. L'homélie a sa place en ce lieu et moment. Jungmann a raison de rappeler que plutôt qu'une sorte de parenthèse dans le cours de la liturgie, l'homélie en constitue une des parties les plus anciennes et remonte même aux éléments pré-chrétiens qui ont contribué à le constituer. Elle se présente donc comme un élément indispensable de la sacramentalité globale de la liturgie de la parole. À son tour, le P. Alexandre Schmemann nous rappellera que « l'homélie est organiquement liée à la lecture de l'Ecriture »[14].

[9] On la trouve également comme 9° prière des matines, lue de nos jours à vois basse par le prêtre devant les portes royales pendant la lecture de l'hexapsalme. Cette prière avait certainement primitivement sa place à voix haute avant la lecture de l'Evangile aux matines.

[10] *Op. cit.*, p. 75.

[11] *Op. cit.*, p. 118.

[12] *Op. cit.*, p. 139.

[13] *Op. cit.*, p. 141.

[14] *Op. cit.*, p. 76.

Le P. Alexandre Schmemann termine ce chapitre sur le sacrement de la Parole en rappelant que

> « dans l'Antiquité, l'assemblée répondait par l'Amen à la prédication, en attestant ainsi que la Parole était reçue et que l'assemblée était unanime avec le prédicateur dans l'Esprit »[15].

L'homélie est suivie par la litanie instante après laquelle se clôt la liturgie de la Parole ou liturgie des catéchumènes.

Pour conclure. Il est nécessaire donc de situer les rites accompagnant la lecture de l'Evangile dans le contexte général de la liturgie de la Parole. Celle-ci est à la fois introductive à la Présence du Christ dans l'Eucharistie par la puissance de l'Esprit Saint. Mais elle est non moins dotée de sa signification propre, se suffisant à elle-même et communiquant par la manducation de la Parole et la communion spirituelle la grâce du salut. Dans les temps liturgiques ou lors de circonstances particulières où l'Eucharistie n'est pas célébrée, cette liturgie de la Parole a sa raison d'être. À la différence de l'Eucharistie qui se célébrait "toutes portes closes", elle est ouverte aux non baptisés et elle est le foyer de la proclamation évangélique et missionnaire de la Parole de Dieu dans le monde.

Protopresbytre Boris BOBRINSKOY

---

[15] *Op. cit.*, p. 80.

CANTILLATION, CHANT OU LECTURE DE LA PAROLE DE DIEU DANS LA LITURGIE

Les lignes qui suivent concernent la proclamation ou la lecture ou la cantillation de la Parole de Dieu dans les liturgies d'Occident, entraînant une première interprétation du texte qui prend ainsi corps sonore. Une ou des études semblables seraient souhaitables pour les liturgies d'Orient. Mais les constantes sont suffisantes dans ce domaine entre les traditions pour donner un point de vue assez large sur ce thème.

1. Parole de Dieu

Le fait de donner un corps sonore à la Parole de Dieu lui apporte un statut différent de celui de l'Ecrit. En effet, un texte écrit, même s'il bénéficie d'un aspect de permanence tant pour son auteur que pour son récepteur, comporte une part d'isolement, parfois mortel, alors que la parole se partage dans son évanescence même. Si la Bible n'était qu'un livre, pourquoi nous fatiguerions-nous à en lire le texte à haute voix durant la liturgie? Il y a là un phénomène spécifique qui fait regretter qu'il ne soit plus rare dans le monde catholique, au moins, que les fidèles viennent à la liturgie avec leur missel, pour suivre la lecture dans le livre, en même temps qu'elle est proclamée par un lecteur. En viendra-t-on à aller jusqu'à faire silence pendant la liturgie de la Parole, pour que chacun puisse tranquillement méditer son texte, avec quelques interventions de chant ou de musiques pour ponctuer cette lectio divina mitoyenne?

La Bible n'est pas qu'un texte consigné, elle naît d'une Parole partagée et ne cesse d'advenir en Parole diffusée; cette Parole de Dieu reçue et remise a pris chair en Jésus-Christ et en nous qui sommes son corps. C'est pourquoi, rassemblés en Eglise, nous tenons à manifester ce caractère particulier de la Parole de Dieu, d'une part en la proclamant publiquement par l'entremise d'un lecteur, d'autre part en y répondant par un chant commun, souvent d'enracinement biblique, et enfin en la commentant selon la constante tradition judéo-chrétienne.

On peut rappeler à cet endroit le conseil des Pères du désert qui donnaient à la profération de la Parole de Dieu, un caractère d'efficacité pour chasser les démons. La prononciation même des paroles bibliques peut mettre en fuite les adversaires intérieurs, lorsqu'on est bien disposé à la recevoir et à la partager.

Voilà une première interprétation de la Parole de Dieu dans la liturgie: ce n'est pas qu'une lettre fixe, c'est aussi une Parole vivante. Le Concile Vatican II l'a magnifiquement exprimé dans le chapitre 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium sur la présence réelle du Christ dans sa Parole proclamée en liturgie:

> Le Christ est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Eglise les Saintes Ecritures. Enfin il est là présent lorsque l'Eglise prie et chante les psaumes, lui qui a promis: « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux » (*Mt.* 18, 20).

2. Proclamation, cantillation, chant?

Le traitement de la profération de cette parole livrée, n'est pas neutre; il donne lui aussi une interprétation de la Parole de Dieu. Durant de nombreux siècles, et encore dans les sociétés traditionnelles, le texte révélé bénéficiait ou bénéficie d'un traitement particulier. Dans l'esprit des communautés, ce n'est ni un simple texte de la vie courante, ni une parole inaccessible réservée à des initiés (en effet, de tous temps, catéchumènes et pénitents ont toujours participé à la liturgie de la Parole). La pratique la plus habituelle relève du genre cantillation. Que faut-il entendre par là? Voici une définition de Michel Brenet cité par Mme Solange Corbin, sur laquelle on s'accorde habituellement:

> La cantillation est une forme de mélodie religieuse, de construction primitive et plus proche de la déclamation que du chant proprement dit, bien que pouvant être entremêlée de vocalises[1].

La transmission du texte prime, la musique est là comme un simple régulateur: elle souligne seulement la solennité de l'acte et elle est censée rendre plus compréhensible son contenu. Ce qui est très caractéristique ici, c'est que l'élément musical passe pratiquement inaperçu mais qu'il joue pleinement son rôle.

On pourrait croire ce phénomène trop archaïque pour avoir encore quelque pertinence dans le monde contemporain. Il n'en est rien. La cantillation est d'un usage très courant dans nos sociétés. En effet, chaque situation de parole publique même profane, appelle un certain ton récitatif; à cet égard, les émissions de radio ou de télévision peuvent nous donner à réfléchir. Le journal télévisé notamment est caractéristi-

---

[1] S. CORBIN, « La cantillation des rituels chrétiens » dans *Revue de Musicologie* 47 (1964) 3-36.

que, où les différents intervenants adoptent un ton de parole très spécifique qui crée un ensemble rituel particulièrement actif. Ce qui est dit là, par la manière dont on l'a dit, acquiert un caractère de révélation bien difficile à contrer. Ce qui a été dit à la radio ou à la télévision est obligatoirement vrai: c'est une parole qui fait autorité!

Dans les liturgies occidentales actuelles, les lectures bibliques sont proclamées, elles ne sont généralement ni cantillées, ni chantées (bien que des essais aient lieu ici ou là). Mais on peut remarquer, que des tons de voix très ritualisés se sont fait jour à tel point qu'on reconnaît sans difficulté ce timbre musical entre mille autres. Malheureusement, ce ton de voix qui affecte tellement la lecture, n'est pas toujours très ordonné à sa fin propre; il relève souvent de la subjectivité du lecteur et il peut y avoir des manières de faire qui interprète la Parole de Dieu, parfois jusqu'au contre-sens.

3. Lecture fondamentale

En musique, la fondamentale est la note de laquelle sortent toutes les harmoniques à partir desquelles s'élabore le langage et son architecture. J'aimerais situer ainsi le mode de la lecture biblique dans la liturgie.

En effet, on peut dire que sans cette fondamentale, il ne peut y avoir de prière et de vie chrétiennes. Ainsi dans la liturgie, la parole de Dieu doit tenir la place d'une fondamentale musicale. Une espèce de récitatif très simple le plus souvent sur une seule teneur à partir de laquelle vont pouvoir résonner tous les autres actes et paroles du culte.

La première résonance est celle du répons, ce chant souvent psalmique qui est une réponse mélodiée à la lecture entendue et qui doit en émaner comme d'une source à laquelle on peut venir puiser pour poursuivre le chemin de la vie.

La seconde résonance est celle de la prière, qui elle-même suscite une énonciation musicale relativement simple mais qui permet au corps ecclésial de se recevoir dans un nouveau rassemblement harmonique après l'écoute et la réponse d'obéissance à la Parole.

4. Interprétation

Le terme « interprétation » appartient tout autant au langage musical qu'à celui des choses de la foi. En quoi les deux peuvent-ils se rejoindre?

Pour qu'il y ait interprétation il faut un texte littéraire et musical, dans le cas présent. Selon les lieux et les temps, les mélodies de cantillation diffèrent beaucoup. On peut donner ici trois exemples suggestifs pour les Eglises occidentales: le rite romain, le rite hispanique, le rite ambrosien.

Ces trois couleurs mélodiques suggèrent un éclairage différent. A Rome, le dessin est assez strict, à la fois dépouillé et de belle facture; Mozart aurait donné toute son œuvre pour la gloire qu'il aurait eu à avoir composé de telles mélodies, dit-on! En Espagne, la couleur est plus mouvante et nuancée; à Milan, enfin, c'est le dépouillement total dans une très grande noblesse.

Le même texte porté par ces trois récitatifs ne change pas de sens, mais il est lu sous un angle différent; c'est bien ce qui se passe déjà, lorsque les habitants d'un même pays énonce les mêmes informations avec des accents différents. C'est ce qui se produit aussi, lorsque des compositeurs donnent des musiques différentes sur un même texte.

L'interprétation du texte sur le support mélodique va également se diversifiér par le jeu du timbre de la voix, de la hauteur du chant et de son intensité ainsi que de son rythme.

La vocalité liturgique dit quelque chose du message transmis: une voix solidement résonnante suscite une réception bien différente d'une voix étouffée ou éteinte.

La cantillation ne comporte pas de hauteur fixe, une mélodie grave ne dit pas la même chose que la même mélodie à l'aiguë.

L'intensité du chant indique également le sens du message: l'évangile de la Résurrection n'a pas le même statut d'intensité que tel passage du livre de Job.

Enfin, le rythme de lecture dit aussi quelque chose du sens qu'on veut lui donner.

On peut se rappeler à ce propos les impressionnantes lectures de l'Evangile dans le rite byzantin slave: cette montée dramatique en timbre, en intensité et en rythme offre le texte avec une vigueur d'interprétation particulièrement émouvante.

Mais qu'en est-il alors de la simple proclamation sans aucun support mélodié qui est sans doute aujourd'hui la pratique la plus spécifique des liturgies occidentales? On aurait tort de penser que le langage parlé n'est pas revêtu de musique et ne comporte pas des éléments d'interprétation tout aussi forts que ceux suscités par le support proprement musical. Il y aurait là tout un travail à accomplir pour s'entendre sur le style oral de la Parole de Dieu afin qu'elle soit bien reçue dans une interprétation qui ne

renie ni l'entendement, ni l'intuitivité, ni la corporéité. Cette nouvelle voie de lecture liturgique a été ouverte en Occident par nos frères de la Réforme, elle se poursuit aussi dans l'Eglise catholique à la suite du IIème Concile du Vatican: le travail doit s'adapter à des contextes toujours nouveaux afin que la Parole se diffuse jusqu'aux extrémités de la terre en des corps sonores variés qui donnent un écho actuel de son Incarnation.

Fr. Jean-Pierre LONGEAT, O.S.B.
Abbé de Saint-Martin de Ligugé

Y A-T-IL UN RITE REFORME DE LA LECTURE BIBLIQUE DANS LE CULTE?

1. Introduction

1. La réponse la plus rapide qui vient à notre esprit à l'écoute d'une telle question est tout simplement *non*. A première vue, en effet, il n'y a pas de rite réformé de la lecture de la Bible à l'heure du culte. En tout cas, il n'y a, à cet égard, rien de comparable à ce que l'on peut trouver dans d'autres confessions chrétiennes ou même, très probablement, dans la famille protestante des luthériens.

2. A notre connaissance et jusqu'à plus ample informé, on ne trouve d'ailleurs aucune véritable étude sur cette question dans l'horizon réformé, même si, ici ou là, certains traités ou manuels de liturgique, comme on le verra, contiennent quelques remarques à ce sujet. Ces ouvrages, en revanche, dans la section qu'ils réservent à la lecture de la Bible, présentent le plus souvent en détail différents points relatifs à cet élément de la liturgie, comme le moment, le nombre, l'ordre, voire la longueur, de ces lectures des Écritures, l'usage ou non des lectionnaires, de la *lectio continua*, du libre choix, la question des lecteurs (pasteurs ou fidèles), l'histoire de ces différentes réalités, etc. Il n'y a du reste, dans la pratique et bien souvent, aucun véritable accord sur ces différents points et cela ne peut que renforcer l'idée selon laquelle la lecture de la Bible, chez les Réformés, n'obéit pas à une tradition très fixe et ne correspond pas, par conséquent, à un rite en tant que tel, avec tout ce que ce dernier suppose de fidélité à des codes bien établis, à une tradition fidèlement transmise de génération en génération.

On peut mentionner ici, pour mémoire, un usage significatif: celui de la remise d'une Bible aux époux pendant la cérémonie de la bénédiction nuptiale; il y a là, assurément, un véritable rite, qui traverse l'histoire du et des protestantismes.

3. Cela dit, plusieurs spécialistes des questions liturgiques s'appliquent aujourd'hui à établir un parallèle entre le sacrement et la prédication pour souligner la dimension proprement rituelle, voire sacramentelle, de cette dernière. Richard Stauffer a pu écrire, dans une belle étude portant sur l'homilétique de Calvin:

> Au total, la prédication n'est rien de moins, aux yeux du Réformateur français, qu'une christophanie ou qu'une théophanie. Quant le pasteur

annonce l'Evangile, Dieu est réellement présent, aussi présent que dans la célébration des sacrements[1].

Plusieurs chapitres d'un livre[2] récent de Bernard Reymond traitant de la prédication portent sur ce parallélisme possible entre prédication et sacrement: ch. 2 ("La prédication: un sacrement"), ch. 3 ("Oraliture et sacramentalité"), ch. 6 ("Le cadre liturgique et le problème du rite"). Mais la question du caractère rituel de la lecture de la Bible pendant le culte n'est pas prise en compte dans cet ouvrage.

On peut se demander toutefois si, dans la mesure où la lecture de la Bible et la prédication forment un tout très solidaire, quelque chose du caractère rituel de la prédication ne marque pas alors forcément aussi les lectures bibliques. Il y aurait là par conséquent bel et bien, de manière plus implicite qu'explicite, de façon insuffisamment reconnue, un "rite" de la lecture de la Bible dans le cadre du culte réformé.

Il nous semble possible ici, dans une sorte de parenthèse, de militer pour que le texte biblique sur lequel portera le sermon (et non pas nécessairement les autres textes bibliques de ce jour) soit lu par le prédicateur et non par un autre que lui, diacre, conseiller presbytéral ou fidèle quel qu'il soit; la prédication et la lecture biblique sont à ce point solidaires qu'il y a là une importante continuité: la lecture des Écritures, ne serait-ce que par cette oralité qui les unit, appartient déjà à la prédication.

Qu'il nous soit permis, en passant, de faire une autre remarque; elle touche à notre sujet, sans en faire véritablement partie. L'usage réformé, largement répandu, consistant, depuis le XIXe siècle seulement, à poser une Bible sur la table de communion, Bible souvent très grosse, ancienne et illisible, que l'on n'utilise d'ailleurs jamais, nous paraît pour le moins discutable. Certes, on a voulu là, par un symbole, exprimer tout ce qui lie la Parole et le sacrement; mais la Bible n'est pas, dans le culte, un objet de musée que l'on expose dans les églises, une relique, un monument historique, un objet de vénération; elle est un livre que l'on prend en main, ouvre, lit et médite. Elle n'est pas destinée à être regardée dans sa fixité, mais bien prêchée dans sa Parole vive. Un tel exemplaire de la Bible peut être posé sur la table de communion, si c'est bien lui que l'on prend au moment de la lecture des Écritures; alors cette Bible retrouve véritablement sa destination première et fondamentale.

4. Dans la mesure où le protestantisme réformé se méfie des rites, y percevant toujours les risques du ritualisme et en dénonçant les pièges

---

[1] R. STAUFFER, « L'homilétique de Calvin », *in Communion et communication*, Labor et Fides, Genève, 1978, p. 59.

[2] B. REYMOND, *De vive voix*, Labor et Fides, Genève, 1988.

possibles, il est certain qu'il a toujours considéré la Parole (Bible et prédication ensemble) comme un contre-rite; la Parole, par sa transcendance et son caractère éphémère, échappe en effet à la fixité du rite et des objets rituels. Mais, une fois encore, on peut se demander si par le seul fait qu'il est ici question de contre-rite, ce dernier n'a pas en lui aussi quelque chose de rituel, indirectement assurément. Il n'y a pas plus proche que deux vérités antithétiques, comme il n'y a pas plus proche que deux boxeurs. Le contre-rite est partie prenante, en quelque sorte, du rite; c'est parce qu'il y a ce dernier, qu'il existe. Il en porte donc forcément un peu la marque. N'a-t-on donc pas sous-estimé le caractère rituel des lectures bibliques du culte?

5. Il convient enfin de refuser d'emblée une affirmation fréquente et simpliste consistant à opposer, comme le font trop souvent les protestants réformés, les paroles (lectures bibliques et prédication), qui seraient spirituelles, aux signes et sacrements, qui seraient matériels. La parole n'existe pas sans une corporéité (la bouche, des lèvres, une voix, et des oreilles pour l'entendre). Quant aux signes et sacrements, ils sont porteurs, eux aussi, de significations tout aussi riches de caractères spirituels que les paroles et ils font également appel à l'intelligibilité. La prétendue immatérialité de la parole est un mythe, tout comme le caractère exclusivement matériel des sacrements[3].

2. Rite et lecture de la Bible

Pour évaluer correctement le caractère éventuellement rituel de la lecture de la Bible dans le cadre du culte réformé, il nous paraît indispensable de le faire maintenant en nous attachant successivement à cinq marques du rite. Cela permettra d'ailleurs indirectement d'en apporter une définition ou, tout au moins, d'en avoir une certaine approche. Comment en effet parler du caractère rituel de cette lecture biblique si l'on ne sait pas ce qu'est un rite?

1. La première caractéristique du rite est la répétition. Or la lecture de la Bible, dimanche après dimanche (même quand il n'y a pas de prédication), appartient effectivement à une réalité répétitive. Le cycle des lectionnaires, avec son retour fidèle des mêmes lectures et leur inscription dans un même cadre festif, ajoute à ce caractère.

---

[3] *Ibid.*, p. 37, 45, à ce sujet.

2. Il n'y a pas de rite sans dimension collective. Un rite purement individuel n'est pas un rite. Or la lecture biblique n'est pas ici celle que l'on peut faire de manière personnelle et privée, et dont on sait toute l'importance dans notre vie spirituelle. La lecture de la Bible est ici communautaire; elle l'est d'ailleurs si fortement qu'au moment des lectures bibliques, le prédicateur et les fidèles sont tous ensemble écoutants d'une même Parole qui ne saurait les séparer et qui les interpelle également.

3. Le rite est toujours transmis par d'autres avant nous. A cet égard, il ne nous appartient pas, il nous précède et nous dépasse. Nous en sommes les dépositaires, et non véritablement les propriétaires et les initiateurs. Le rite est reçu. Il est inscrit dans une tradition. Il obéit d'autre part à une sorte de règle du jeu. Le mot rite vient d'ailleurs d'une racine indo-européenne et du sanscrit désignant ce qui est conforme à l'ordre. Dans une telle perspective, il est évident que la lecture de la Bible au cours du culte n'a rien de facultatif et obéit à une tradition qui est même un des axes particulièrement important de l'histoire du culte protestant. Les Réformateurs n'ont-ils pas tout fait pour remettre en honneur la lecture de la Bible pendant le culte? A cet égard, la lecture de la Bible est un rite, un moment tout spécialement prescrit par la tradition protestante et l'on ne voit pas ce qui pourrait menacer une telle réalité, sans menacer du même coup la spécificité - même du culte protestant.

4. Partout où il y a rite, il y a un ensemble de paroles et de gestes. Le rite donne à entendre et à voir. On peut parler à son sujet de représentation, voire de mise en scène. Les protestants réformés auraient bien tort d'ignorer cette dimension proprement rituelle de la lecture de la Bible.

A) En ce qui concerne ce que le rite donne à entendre, il ne s'agit pas seulement d'insister ici sur le fait capital de la Parole de Dieu, mais aussi sur des données moins évidentes et pourtant importantes. La voix, le ton, les intonations, le rythme des lectures bibliques, la clarté de la diction ont, qu'on le veuille ou non, quelque chose de très codifié: ce n'est pas par hasard que l'on parle alors si souvent du *ton pastoral*; il marque non seulement la prédication, mais aussi la lecture de la Bible. Il y a là, pour ainsi dire, toute une *symbolique* de la voix[4]. La voix en l'occurrence obéit le plus souvent, sans que le lecteur le sache et s'en doute du reste, à des règles d'autant plus contraignantes peut-être qu'elles ne sont ni écrites ni clairement exprimées. Bernard Reymond af-

[4] *Ibid.*, p. 39-45, à ce sujet.

firme par exemple: « Une bonne lecture suppose (...) une certaine lenteur, et souvent des ponctuations sous forme de silences[5] ». Ce qui nous intéresse le plus dans cette citation, c'est le mot "suppose"; il dit clairement que cette lecture n'est pas faite n'importe comment et obéit à un code implicite, mais bien réel.

Il n'existe plus aujourd'hui une seule version, toujours la même, de la Bible utilisée pour son usage liturgique. Ce fut longtemps la version Ostervald puis la version Synodale ou Segond; il y a là (en gros depuis le milieu du XXe siècle), par l'abandon de cette traduction toujours semblable, sorte de Vulgate ou de Bible de Luther (en allemand) et connue presque par coeur par beaucoup de fidèles et pour de nombreux passages, la perte d'un élément proprement rituel de cette lecture.

On pourra souligner alors l'importance, de nos jours, de traductions audibles, compréhensibles, faites pour être lues à haute voix (comme la Bible en français courant, par exemple) et pour des auditeurs qui ne sont pas, nécessairement, surtout à l'heure actuelle, des habitués du culte et des familiers des Ecritures.

Tous les liturgistes insistent encore sur un autre point qui fait l'unanimité: une lecture de la Bible dans le culte, quel qu'en soit l'auteur, demande une formation exigeante: la bonne volonté n'est pas suffisante et l'improvisation n'est pas de mise dans un culte où la Bible occupe une place décisive[6]. Une sonorisation d'ailleurs, loin de pallier certains défauts, comme on le pense parfois, les met au contraire en évidence et les augmente.

B) Le rite donne aussi et surtout à voir. Il montre plus qu'il ne dit. Le rite de la lecture biblique n'échappe pas à cet aspect-là, même si bien des protestants sous-estiment l'importance d'une telle dimension, ou l'ignorent purement et simplement. Monter en chaire (dont on a pu écrire qu'elle est un *tabernacle* pour les pasteurs[7]) ou aller à l'ambon, ouvrir la Bible et la laisser ouverte pour dire et symboliser sa vivante présence pendant le sermon, prier avant de la lire et après l'avoir lue avec les yeux fermés et les mains jointes (en utilisant des expressions souvent traditionnelles et qui n'ont rien d'improvisé), se lever pour la lecture des évangiles (usage chez les luthériens et non les réformés), tout cela est incontestablement marqué par une certaine ritualité et une ritualité cer-

---

[5] B. REYMOND, *Liturgies en chantier*, Editions Belle Rivière, Lausanne, 1984, p. 57.

[6] Cf. par exemple à ce sujet: J.J. VON ALLMEN, *Célébrer le salut*, Labor et Fides – Cerf, Genève-Paris, 1984, p. 144; K. BLASER, « Crise et renouveau des lectures bibliques », in *Le culte protestant. 2ème supplément aux Cahiers de l'IRP*, janvier 2001, p. 66 / 5.

[7] Cf. C. CLIVAZ, « A la recherche de l'individu communautaire », *in Le culte protestant, op. cit.*, p. 120.

taine. Qui pourrait le nier dans la mesure où ces réalités sont des expressions habituelles, générales et presque toujours présentes au moment de la lecture biblique? Cela dit, trop de prédicateurs et lecteurs n'ont aucun sens de ces grandeurs visuelles; Bruno Bürki a parfaitement raison d'écrire à ce sujet:

> De petites choses sont importantes parce qu'elles donnent la tonalité de toute la cérémonie. Pensons au livre que l'on emploie pour la lecture liturgique. Il faut que ce soit une belle Bible que le peuple puisse voir. La petite Bible de poche du pasteur ou un vieux livre en mauvais état ne sont pas à leur place ici[8].

Cette remarque, hélas, n'est que trop juste: les protestants réformés ont toujours tendance à faire fi de tout ce qui est visuel dans le culte; c'est très certainement une réaction à ce que ce dernier pourrait avoir de précisément ... rituel. Cette attitude est par là très significative, mais le déni peut se confondre avec une mise en relief: on montre d'autant plus que l'on veut cacher ou ignorer.

5. Le dernier élément que nous aimerions retenir ici pour comprendre le rite, surtout religieux, est sa fonction et sa portée symbolique ou référentielle: référence à un Absolu, une Transcendance, un Autre, de l'Ultime, un Dieu... Tout cela s'inscrit dans l'ordre du sens. Il y a une part d'irrationnel dans le rite. Rite et mystère sont là fortement associés, au point qu'un rite totalement expliqué s'exténue et n'est plus véritablement un rite. La Bible n'est pas que la Bible; elle renvoie à la Parole de Dieu. En cela, elle appartient à cette vérité référentielle qui caractérise le rite et la marque, elle aussi, si fondamentalement. Il convient d'expliciter ce point décisif. Nous le ferons dans la troisième étape de cette étude, et là encore, avec cinq remarques.

Il faut préalablement bien rappeler que chacune des cinq marques du rite retenue ici appartient pleinement à la lecture de la Bible dans le culte et en exprime ainsi assez clairement toute la dimension rituelle, trop souvent insoupçonnée. C'est là une première conclusion, très importante, de notre étude.

3. Rite et lecture de la Bible: la prière d'illumination

1. La prière qui précède et introduit la lecture de la Bible (voire chez les luthériens surtout la prédication) porte plusieurs noms diffé-

---

[8] B. BÜRKI, *L'assemblée dominicale*, Immensee, (= *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*), 1976, p. 144.

rents. On l'appelle le plus souvent, chez les réformés français plus particulièrement, *prière d'illumination*; on y demande en effet à Dieu son Esprit pour qu'il éclaire notre lecture des Écritures. Les luthériens, eux, préfèrent les termes de collecte ou de prière de collecte; Richard Paquier écrit à son sujet:

> La collecte n'a toute sa signification, à cette place, que si elle demande, sous des formes diverses, la grâce nécessaire pour comprendre la Parole divine qui va être lue[9].

Jean-Jacques von Allmen, pour sa part, prenant acte du sens fondamental de cette prière et de l'étymologie d'une telle appellation, parle, lui, d'*épiclèse*[10]. Ce mot est très significatif et met en relief la fonction principale de cette prière et son étroit rapport avec le sacrement de la cène. Cela aussi, d'ailleurs, lui confère quelque chose de rituel. Il conviendra d'y revenir dans la troisième remarque.

2. Évoquant brièvement les lectures bibliques dans un article consacré à la prédication, le professeur Jean-François Zorn affirme que l'Eglise "ritualise" le texte biblique avec des "éléments scénographiques et musicologiques sobres" et cela dans un ensemble liturgique où les lectures bibliques, la prédication, sans oublier la "prière d'illumination"[11], forment un tout. Il est intéressant de voir que J.F. Zorn mentionne explicitement la prière d'illumination dans cette ritualisation des lectures bibliques. Le mot peut paraître ici un peu excessif; il nous semble que J.J. von Allmen fait entendre quelque chose de plus juste quand il voit dans la prière d'illumination une manière privilégiée de "solenniser"[12] la lecture de la Bible. Il y a, cependant, peut-être bien en cela une forme de ritualisation, dans la mesure où cette prière, par sa gravité et sa permanence, donne à la lecture biblique une dimension proprement sacramentelle.

3. La prière d'illumination est bien une épiclèse puisqu'elle demande à Dieu son Esprit pour nous permettre d'entendre dans des Écritures humaines la Parole de Dieu. Cette sorte de « résurrection de l'Ecriture en Parole »[13], comme le dit excellemment von Allmen, est à proprement un mystère ou un miracle, celui de la grâce et de la foi. On pourrait d'ailleurs tout aussi bien (et peut-être mieux) parler ici de trans-

---

[9] R. PAQUIER, *Traité de liturgique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1954, p. 156.

[10] J.J. VON ALLMEN, *Célébrer le salut, op. cit.*, p. 140.

[11] J.F. ZORN, « Exégèse, herméneutique et actualisation: étapes successives ou interaction dynamique? » (= *Etudes Théologiques et Religieuses* 2000 / 4), p. 550.

[12] J.J. VON ALLMEN, *Célébrer le salut, op. cit.*, p. 145.

[13] *Ibid.*, p. 140.

figuration plutôt que de résurrection. En fait, on ne devrait pas annoncer la lecture des Ecritures en disant que « nous allons lire la Parole de Dieu »; on lit la Bible et on demande à Dieu de nous éclairer (*illuminer*) pour y entendre sa Parole. Cette Parole de Dieu que nous pouvons entendre avec la lecture de la Bible est bien là, toute spirituelle, une présence réelle. On voit alors, en cela, tout ce qui rapproche la lecture de la Bible du sacrement eucharistique, lui donnant ainsi, par cette transfiguration décisive, d'une part, et par cette proximité avec la cène, d'autre part, une dimension rituelle.

4. La prière d'illumination, en forme d'épiclèse, nous arrache à la tentation d'une maîtrise, d'où l'importance ici d'une mention de la grâce: entendre une Parole de Dieu dans des Écritures humaines n'est en effet pas en notre pouvoir, pas plus que de croire à une *présence réelle* à l'heure du sacrement; d'où la place de première importance qu'occupe l'épiclèse dans le déroulement liturgique de la cène.

5. J.J. von Allmen parle d'une deuxième manière de solenniser les lectures bibliques, et cela avec des éléments qui ont, eux, quelque chose de rituel, mais dont il faut reconnaître qu'ils n'ont jamais véritablement trouvé une place authentique dans le cadre du culte réformé:

> L'Ecriture pourra alors être apportée en procession solennelle, illuminée par des cierges; le diacre pourra, après avoir lu l'Evangile, y poser ses lèvres (...)[14].

Ces gestes nous paraissent contrarier fortement la pensée selon laquelle la Bible, en tant que telle, en tant qu'objet, n'a pas à être vénérée ou sacralisée, seule la Parole de Dieu qui la transcende devant nous conduire à une attitude de foi. « La Parole a été faite chair » (*Jean* 1:14); elle n'a pas été faite papier. Certaines acclamations bien connues, après chacune des lectures bibliques, ou une phrase musicale suivant chacune d'entre elles, pourront assurément mieux exprimer notre recueillement et notre foi en la Parole. Rappelons qu'à cet égard le protestantisme est probablement bien davantage la religion de la Parole que celle du Livre, de la Bible, comme on le dit si souvent.

4. Une crise actuelle de la lecture de la Bible dans le culte?

1. Tous les témoins de ce qu'il est convenu d'appeler, dans le cadre du protestantisme réformé d'expression française, le "renouveau liturgi-

[14] *Ibid.*, p. 147.

que" ont combattu pour redonner une place importante aux lectures bibliques au cours du culte. L'usage voulait en effet, trop fréquemment, que l'on ne lise plus que le texte sur lequel portait le sermon; ce texte devenait ainsi, trop souvent, une sorte de texte-prétexte, la lecture de la Bible n'étant plus ce temps fort et cette riche réalité qu'elle devrait être, mais seulement une espèce de prologue à la prédication, voire de faire-valoir de cette dernière. Les lectures bibliques n'avaient par conséquent plus alors de valeur propre Cet effort de revalorisation (chez un Frédéric Ostervald au XVIIIe siècle à Neuchâtel, un Eugène Bersier au XIXe siècle à Paris ou un Richard Paquier au XXe siècle à Lausanne, par exemple) est d'autant plus significatif que tous les acteurs de ce "renouveau" ont simultanément lutté pour redonner une place centrale à la cène. Mais on peut légitimement se demander aujourd'hui si cette place importante reconnue à la lecture de la Bible dans le culte dominical n'est pas sérieusement menacée.

2. Les textes bibliques sont souvent mal lus, mais surtout, et même quand ils sont bien lus, mal écoutés. Dans une étude qu'il consacre précisément à « Crise et renouveau des lectures bibliques », Klauspeter Blaser se demande, aux premières lignes de son article, si cette lecture des Écritures n'est pas finalement devenue « un acte liturgique parmi d'autres, un *rite* qu'on subit sans *être concerné* »[15]. La lecture biblique serait donc devenue dans le culte réformé un rite avec tous les défauts du *ex opere operato* que les réformés ont si souvent reproché à la pratique catholique de l'eucharistie. C'est un comble! Bernard Reymond, pour sa part, se demande aussi si, tout compte fait, la lecture de la Bible dans le culte n'est pas victime d'un authentique et malheureux "ritualisme"[16], que l'on a pourtant si vivement combattu quand il s'agissait de l'eucharistie. Nous serions alors dans la situation de l'arroseur arrosé! Chassez le ritualisme, il revient au galop, pourrait-on dire.

3. Peut-être n'est-il pas inutile ici d'insister sur le fait que ni la prédication ni la lecture de la Bible n'échappent aux pièges du rite, et qu'il n'y a aucune raison que les protestants soient miraculeusement préservés de ceux-ci. Pourquoi la routine et le formalisme ne menaceraient-ils jamais ce qui concerne la liturgie de la Parole, mais, mystérieusement, les seuls sacrements?

---

[15] K. BLASER, « Crise et renouveau des lectures bibliques », *op. cit.*, p. 59. C'est nous qui soulignons ici le mot « rite ».

[16] B. REYMOND, *Liturgies en chantier, op. cit.*, p. 56.

4. En 1989, 34 paroisses de l'Eglise Réformée de France (Région Nord - Normandie) ont répondu à une enquête[17] concernant le culte, enquête faite immédiatement après ce dernier et qui a permis de recueillir alors 885 réponses individuelles. Une des surprises majeures des réponses est qu'à la question demandant de désigner, dans un ordre d'importance décroissant, trois éléments du culte parmi douze inventoriés, les lectures bibliques ne sont arrivées qu'en septième position, en fait nettement derrière la prédication, la cène, les prières, la musique, les chants, par exemple. A la question portant sur la lecture biblique et, plus particulièrement, sur le texte auquel était consacré la prédication, 56% seulement des personnes interrogées ont pu répondre; c'est dire qu'environ dix minutes après le culte, 44% des sondés se trouvaient dans l'incapacité de référer cette prédication à un texte biblique. Quant aux réponses que l'on peut dire positives, beaucoup d'entre elles sont cependant d'une étonnante ou désarmante fantaisie: on cite *III Galates 17*, ou Paul dans... l'évangile de Jean, voire dans ...l'Ancien Testament. Il ne s'agit pas maintenant d'analyser cette crise des lectures bibliques, dont les causes sont nombreuses et très diverses, mais au moins de reconnaître ici qu'aucun élément du culte, même celui, si central, des lectures bibliques, n'est à l'abri d'un certain ritualisme: on s'indignerait à l'idée de supprimer la lecture de la Bible dans le culte, mais on n'y prête qu'une attention toute relative, l'essentiel étant que le rite ait eu lieu. Il faut donc, à nouveau, revaloriser la lectures des Écritures dans notre culte, mais en sachant bien que cette crise comporte de nombreuses raisons d'ordre purement culturel.

5. Pour conclure, il nous suffira de redire ce que nous avons si souvent répété, à savoir que les protestants réformés ont tort de sous-estimer ce qui est visuel dans le culte, que la lecture biblique est bel et bien un rite, avec tout ce qu'il donne à entendre et à voir, avec tout ce qu'il peut comporter de positif, mais qu'il vaudrait mieux qu'il en soit un de manière claire, déclarée et assumée, que de façon insidieuse ouvrant aux dérives toujours possibles, là comme ailleurs, du ritualisme. Ce dernier n'est pas un mal nécessaire, mais on ne parviendra à le surmonter qu'à condition de l'avoir identifié. Mais, surtout, on ne peut pas lutter contre le ritualisme sans reconnaître les rites pour ce qu'ils sont et là où ils sont.

Laurent GAGNEBIN

[17] P. BAHUT - P. MARTI, « La prédication vue par ceux qui la reçoivent », (= *Information Evangélisation* 2, 1990, pp. 9-25.

III

CHOIX DE PÉRICOPES OU D'EXEMPLES DE LECTURES

PÉRICOPES JOHANNIQUES LUES EN TEMPS PASCAL
RÉCITS DE GUÉRISON ET RÉSURRECTION

Comme Tu as relevé le paralytique, ô Christ,
guéris mon âme affaiblie par les transgressions
et dirige-moi afin que je marche
sur tes chemins de droiture
(Dimanche du Paralytique, canon des Matines, ode 5)

... mes pieds ne m'évitent pas les obstacles des pierres,
car je ne vois pas le soleil brillant,
ni Celui qui m'a façonné à son image,
mais je Te prie, ô Christ Dieu:
regarde vers moi et aie pitié de moi
(Dimanche de l'Aveugle, Vêpres, stichère du lucernaire)

La tradition byzantine propose une lecture liturgique de l'Évangile de S. Jean entre les fêtes de Pâques et Pentecôte: les guérisons du paralytique (*Jn* 5, 1-15) et de l'aveugle (*Jn* 9, 1-38) y sont placées respectivement aux 4e et 6e dimanches de Pâques[1], dans la période festive de la Cinquantaine[2]. Ces épisodes partagent un thème commun, celui de l'eau, avec deux autres péricopes: l'entretien du Christ avec la Samaritaine (*Jn* 4)[3] et son enseignement dans le Temple le jour de la fête (*Jn* 7)[4]. L'ordre de ces péricopes dans le lectionnaire liturgique ne correspond pas à celui des épisodes dans le 4e Évangile, ce qui constitue des exceptions par rapport à une lecture théoriquement continue[5]. Le thème de l'eau reçoit

[1] Cette numérotation des dimanches, traditionnelle dans les livres liturgiques byzantins, inclut comme point de départ le dimanche de Pâques. Pour les lectures évangéliques et les autres éléments liturgiques destinés à les accompagner, voir *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*, Athènes, 1959, p. 71s et 128s; *Pentecostaire*, trad. D. Guillaume, Rome, 1978, t. I, p. 183s et t. II, p. 5s.

[2] Le terme Cinquantaine désigne ici l'intervalle de 50 jours entre Pâques et Pentecôte, à distinguer de la fête de Pentecôte, le dernier jour de la période; les deux traduisent le grec πεντηκοστή. Sur le sens du terme grec et ses possibles traductions, voir R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai, 1965, pp. 77-78.

[3] Lu le 5e dimanche de Pâques.

[4] Lu le mercredi de la Mi-Pentecôte, entre les 4e et 5e dimanches, respectivement du Paralytique et de la Samaritaine; sur la fête de la Mi-Pentecôte, voir dans ce même recueil l'étude de S. Garnier.

[5] Les lectures continues de livres bibliques par la liturgie, avec omissions et inversions de péricopes, sont une pratique familière du rite byzantin. Pour une présentation générale du

dans le contexte pascal une interprétation pneumatologique et sacramentelle: il s'inscrit dans ce temps liturgique d'attente de l'Esprit Saint, manifesté solennellement le 50e jour.

Parmi l'organisation ainsi présentée de la Cinquantaine, comprenant des solennités liturgiques en relation avec des lectures évangéliques, seules sont retenues dans la présente étude les péricopes relatant plus précisément des guérisons. Ainsi, nous allons voir comment deux textes évangéliques sont interprétés par les autres éléments, bibliques ou non, les entourant: étude d'un exemple de la manière dont la liturgie, ici byzantine, interprète l'Écriture, en l'occurrence deux passages tirés du 4e Évangile.

1. Les 2 péricopes johanniques dans leur contexte liturgique

a) *Aperçu historique: les lectures du N.T. dans la Cinquantaine du temps pascal*

Pour l'Évangile de S. Jean, la tradition byzantine ne connaît pas de lecture continue, dans la première partie de la Liturgie eucharistique (Liturgie des Catéchumènes, ou de la Parole) durant la Cinquantaine pascale, avant le 9e siècle[6]. Par ailleurs, pour l'Évangile de S. Jean, des lectures choisies, alternées avec une lecture continue, sont attestées par S. Augustin, qui mentionne un choix à l'initiative du prédicateur, avec lectures spéciales pour fêtes ou périodes de fêtes; ce principe semble concerner non pas la seule période pascale, mais toute l'année[7]. Durant la Cinquantaine pascale, la pratique byzantine actuelle fait lire aussi en lecture continue les Actes des Apôtres[8].

---

système des lectures, voir l'exposé de l'Archidiacre Job (Getcha), dans ce même recueil. Sur les écarts que fait la liturgie byzantine par rapport à la lecture continue d'un livre biblique, voir aussi: Père A. KNIAZEFF, « La lecture de l'AT et du NT dans le rite byzantin », Mgr CASSIEN, Dom BOTTE, *La prière des Heures*, Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35) [= recueil des communications de la 8e Semaine d'Études liturgiques de S. Serge, tenue en 1961], pp. 212-213.

[6] D'après *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix n° 40, Xe siècle*, J. MATEOS (éd. et trad.), tome II, Rome, 1963, (= *Orientalia Christiana Analecta* 165-166), pp. 118-119 et 124-125. Avant ce document, les témoins anciens de la liturgie de Jérusalem que sont les Lectionnaires arménien et géorgien proposent pour le temps pascal une autre organisation des lectures. La lecture continue de l'Évangile de Jean entre Pâques et Pentecôte est aussi attestée par les lectionnaires byzantins anciens, quasi-contemporains du Typicon ci-dessus, comme l'indique A. PENTKOVSKI, *Evangelie ot Ioanna v slavianskoj traditsii. Prilozhenie 1*, S. Petersbourg, 1998, pp. 4-5.

[7] Renseignements rassemblés, avec références patristiques, par M. SKABALLANOVITCH, *Tolkovyj Tipikon [Le Typicon expliqué]*, t. I, Kiev, 1910, pp. 179-180. Sur le choix d'une lecture à l'initiative du président, cet auteur mentionne d'autres exemples chez S. Jean Chrysostome: le prédicateur indique le passage qu'il va commenter, pour que les auditeurs puissent le lire à l'avance.

[8] Pratique attestée dès le 4e s. par S. Jean Chrysostome et S. Augustin; le premier des deux explique cet usage par le fait que les Actes relatent des miracles et prodiges destinés à

Les deux péricopes johanniques relatant des guérisons sont déplacées au dimanche, ce qui entraîne une rupture dans la lecture continue. Cette discontinuité peut aussi s'expliquer par une organisation différente des lectures des samedis et dimanches, jours pour lesquels la répartition des lectures est plus ancienne que pour ceux de semaine[9]; il en résulte également une mise en valeur de quelques récits de guérisons. La lecture des Actes, de son côté, suit plus fidèlement l'ordre du texte[10]. Des rapprochements thématiques sont possibles entre les passages retenus pour un même dimanche, tirés des Actes et du 4e Évangile, même si la tradition liturgique byzantine n'a proposé aucun commentaire des récits de guérison tirés des Actes pour ces dimanches-là. Il est possible que le déplacement d'une péricope johannique vers un dimanche ait été influencé par la lecture continue des Actes, puisque celle-ci, comme on vient de le voir, est d'attestation plus ancienne. Les thèmes des lectures des Actes et de Jean pour un même dimanche sont en effet apparentés, notamment autour des guérisons[11].

b) *Place des deux récits de guérison dans leur contexte liturgique*

Les guérisons du paralytique et de l'aveugle font chacune l'objet d'une commémoration durant plusieurs jours[12]. Les lectures évangéliques sont accompagnées d'autres éléments: versets psalmiques et pièces hymnographiques, le tout destiné à commenter les péricopes.

— *Versets psalmiques*

L'usage grec actuel prescrit les versets habituels des dimanches[13], pour les tons de ces jours-là, respectivement 3e, et 1er plagal[14]. Mais

convaincre de la véracité de la résurrection du Christ, d'après des citations rassemblées par R. CABIÉ, *op. cit.*, pp. 98-99.

[9] Voir les remarques du Père P.-M. GY, « La question du système des lectures de la liturgie byzantine », *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, Rome, Paris, t. II, 1967, pp. 254-255.

[10] On relève quelques omissions et permutations de péricopes; cf. R. CABIÉ, *op. cit.*, p. 97.

[11] Lecture d'*Act* 9, 32-42, récits d'une guérison et d'une résurrection, pour le dimanche du Paralytique, et d'*Act* 16, 16-34, récits d'exorcisme, puis de délivrance miraculeuse de deux apôtres prisonniers, pour le dimanche de l'Aveugle.

[12] Dans les deux cas, elle s'étend du dimanche au mardi inclus, mais la présente étude examinera les seuls éléments liturgiques présents les dimanches.

[13] Pour une description et une analyse du chant de l'Alléluia en alternance avec des versets psalmiques choisis, avant la proclamation évangélique, voir J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, Rome, 1971 (= *Orientalia Christiana Analecta* 191), pp. 134-135.

[14] *'Απόστολος*, Athènes, 1992, pp. 40-41 pour le dimanche du Paralytique, et 54-55 pour celui de l'Aveugle.

l'usage grec ancien, conservé aussi dans le slave actuel, offre des versets spécifiques[15]. L'ancienneté de cet usage par rapport à l'autre peut être supposée en raison d'une plus large attestation, et aussi de l'utilisation, dans quelques pièces hymnographiques, de certaines de ces expressions psalmiques. Contrairement à la fête de la Mi-Pentecôte, il n'est pas prescrit de lectures de l'A.T. pour les dimanches où sont lus les récits de guérison étudiés ici.

Dans les Typica grecs anciens[16], on trouve comme versets accompagnant l'Alléluia pour le dimanche du Paralytique (ton 1er plagal): *Ps* 88, versets 2-3 (LXX), et pour celui de l'Aveugle (ton 4e plagal): *Ps* 118, versets 132-133[17]. Ces versets psalmiques sont choisis intentionnellement, en relation thématique avec l'épisode évangélique lu aussitôt après le chant de l'Alléluia. Ainsi, le dimanche du Paralytique, les versets insistent sur la miséricorde éternelle du Seigneur, chantée par le psalmiste; cette louange est replacée par la tradition liturgique dans la bouche du paralytique guéri, et à travers lui dans celle de tout croyant: la guérison a été opérée pour que le guéri puisse glorifier le Seigneur. Pour le dimanche de l'Aveugle, les versets évoquent le thème du regard de Dieu, signe de sa miséricorde envers sa créature, et des pas de l'homme, dirigés par Dieu. L'aveugle a recouvré la vue grâce à ce regard de Dieu, et certaines hymnes insistent aussi sur la vue qui permet d'éviter les obstacles, afin de pouvoir marcher selon les voies de Dieu. Ainsi, dans les deux cas, l'utilisation liturgique de ces versets psalmiques en offre une interprétation en fonction du thème de la guérison[18].

— *Compositions hymnographiques*

Ces commémorations de guérisons miraculeuses étant placées entre Pâques et l'Ascension, des textes célébrant la résurrection du Seigneur

[15] Comme on va le voir, le choix de ces versets est une pratique sabaïte; la tradition studite offre ici d'autres versets: voir *Le Typicon du monastère S. Sauveur à Messine*, M. Arranz (Ed.), Rome, 1969 (OCA, 185), p. 263 et 270.

[16] Selon la rédaction dite de Jérusalem, mss des 12-13e ss, classification opérée par A. DMITRIEVSKY, *Opisanie liturgitcheskikh rukopiseï [Description des manuscrits liturgiques]*, t. III, *Τυπικά* II, Petrograd, 1917, repr. Hildesheim, 1965, pp. 1-70; les passages concernant nos péricopes n'ayant pas été transcrits par A. Dmitrievsky, l'identification des versets mentionnés résulte d'une consultation de quelques Typica sur microfilms; une comparaison avec le Typicon grec imprimé, mentionné à la note suivante, montre que le choix des versets est le même dans tous ces documents de tradition sabaïte.

[17] *Τυπικόν*, Venise, 1545 [= editio princeps], p. 119v et 121.

[18] Sur les relations entre A.T. et N.T. et leur expression liturgique, voir aussi: Père Alexis KNIAZEFF, « Quand le Christ a fait disparaître le voile », *Eulogia. Miscellanea in onore di P. Burckard Neunheuser OSB*, Rome, 1979, spécialement pp. 195-198.

sont chantés chaque jour de cette période. À ces hymnes pascales viennent se joindre d'autres strophes, moins nombreuses, et qui commentent spécifiquement nos deux récits de miracles. Ainsi, pour chacun des deux dimanches, du Paralytique et de l'Aveugle, le Pentecostaire fournit à Vêpres quelques stichères accompagnant les Psaumes du lucernaire, un pour la litie et un aux apostiches, et à Matines, un canon à huit odes (avec omission habituelle de la 2e ode), les 2 ou 3 derniers tropaires de chaque ode étant consacrés au thème de la guérison célébrée, un tropaire-cathisme après la 3e ode, un kondakion (forme abrégée: prooimion et 1er ikos) après la 6e, puis une ou deux strophes d'exapostilaire et quelques stichères pour les Psaumes des laudes. Parmi toutes ces compositions, le Pentecostaire n'offre pour la plupart des stichères, aucun nom d'auteur; leur caractère anonyme les rend très difficilement datables ou localisables; seuls les canons sont mentionnés comme l'oeuvre de S. Joseph de Thessalonique, dit aussi l'Hymnographe (+ 883)[19]. Pour le dimanche de l'Aveugle, le kondakion et l'ikos sont sans nom d'auteur dans le Pentecostaire, mais on peut les identifier avec le début d'un poème de S. Romain le Mélode[20].

2. Les récits de guérison et leur interprétation par la liturgie

Dans les diverses pièces hymnographiques en relation avec les péricopes johanniques étudiées, on peut distinguer 3 grands types d'expressions:

— celles qui se contentent soit de citer le texte évangélique, soit de le paraphraser en en modifiant parfois le vocabulaire;

— celles qui amplifient certains aspects de l'épisode, au moyen d'une insistance ou d'une expression poétique;

— celles qui apportent des éléments d'interprétation théologique non présents ou non explicités dans le texte évangélique.

a) *Paraphrases et petites modifications*

Tout d'abord, les hymnes qui reprennent simplement les épisodes des guérisons constituent autant d'occasions de méditation et de louange des

---

[19] Originaire de Sicile et ayant vécu à Thessalonique, puis à Constantinople; signe possible d'identification: acrostiche ΙΩΣΗΦ dans la 9e ode d'un grand nombre de ses canons; cf. Archev. Philarète (GOUMILEVSKY), *Istoritcheskij obzor pesnopevtsev i pesnopenia gretcheskoj tserkvi [Aperçu historique des hymnographes et des hymnes de l'Église grecque]*, S. Petersbourg, 1902[3], p. 295 et 299.

[20] Kondakion de l'Aveugle-né, dans *Romanos le Mélode: hymnes, t. III*, J. GROSDIDIER DE MATONS, Paris, 1965 (= *Sources Chrétiennes* 114), p. 137s.

événements, en préparation et complément à la proclamation du récit évangélique même. Par exemple, le dimanche du Paralytique, une hymne chantée à Vêpres[21] reprend les éléments du récit, presque mot à mot[22], avec quelques variantes de vocabulaire, et une insistance sur le caractère long et incurable de la maladie du paralytique. Celui-ci a dépensé tout son bien avec les médecins: précision extra-johannique, mais qui vient probablement de l'épisode de la femme hémorroïsse (cf. *Lc* 8, 43 // *Mc* 5, 26). Cet exemple illustre la liberté que prennent les hymnographes par rapport à la lettre du texte scripturaire[23].

Pour le dimanche de l'Aveugle, on trouve également des reprises narratives, mais le récit évangélique étant plus long et plus mouvementé, ses divers éléments en sont répartis entre plusieurs strophes, et les expressions interprétatives y sont entremêlées davantage[24]; les reprises narratives sont brèves dans les strophes du canon des Matines, avec indication fréquente du but de la guérison, formulé, comme on le verra, en termes de glorification et de connaissance de Dieu. Un autre écart par rapport au dialogue de *Jn* 9, 2-5 est à signaler: les questions des disciples sont replacées par une hymne dans la bouche de l'aveugle[25]; on peut considérer qu'elles se posent non seulement aux disciples ou à l'aveugle, mais à travers eux, à tout être humain.

b) *Amplifications des récits johanniques*

Il s'agit d'expressions narratives, absentes comme telles des passages scripturaires, mais qui veulent insister sur certains de leurs éléments. Ainsi, la guérison du paralytique, effectuée par le Christ, est évoquée dans une hymne qui transforme le récit évangélique pour s'adresser directement à l'Auteur de la guérison: « Toi qui de ta main toute pure as façonné l'homme (πλαστουργήσας), Tu es venu (ἦλθες) guérir les malades », puis « Tu as relevé (ἀνέστησας) par ta Parole le paralytique à la piscine des brebis »[26]. Outre la transformation du récit évangélique par

[21] Lucernaire, stichère à Gloire.

[22] Y compris *Jn* 5, 4, verset que les éditions scientifiques renvoient en apparat, mais sans lequel la compréhension du récit demeure difficile.

[23] Autres exemples de paraphrase dans l'office du Paralytique: apostiches, à Gloire (récit abrégé); strophes courtes dans le canon des Matines, certaines reprenant quelques éléments du récit, entremêlés d'interprétations (odes 4, 6, 7, 8); mêmes caractéristiques pour l'exapostilaire, et pour le stichère des laudes, à Gloire.

[24] Exemples: Vêpres, lucernaire, stichère 2 de l'Aveugle, avec omission de questions des disciples en *Jn* 9, 2-5, et passage aux gestes guérisseurs de l'onction avec la boue et de l'injonction à aller se laver; récit plus fidèle dans le stichère suivant, à Gloire.

[25] Vêpres, lucernaire, stichère 1

[26] Vêpres, lucernaire, stichère 1.

utilisation d'un discours direct, l'épisode est replacé dans la perspective solennelle de l'économie du salut, comprenant la création et l'Incarnation (celle-ci suggérée par le verbe « Tu es venu »); cette guérison devient ainsi une manifestation du salut du genre humain.

Les mots du paralytique « je n'ai pas d'homme » (*Jn* 5, 7), qui évoquent l'Incarnation divine, sont repris dans plusieurs hymnes[27], et parfois transformés; le paralytique déclare aussi ne pas avoir besoin de la piscine[28], puisqu'aucun homme ne l'aide à y descendre lors du bouillonnement des eaux[29]: autant de manières différentes de suggérer l'humanité du Dieu incarné, et son pouvoir de guérison.

Pour l'aveugle, une hymne souligne que Jésus le guérit parce qu'Il est « touché de compassion » (σπλαγχνισθείς)[30], alors que le récit évangélique explique l'acte par d'autres motivations, telles que la manifestation des oeuvres de Dieu et l'accomplissement, par le Christ, des oeuvres de Celui qui L'a envoyé (*Jn* 9, 3-4), juste après les questions des disciples. La cécité, dont le caractère inné est rappelé, est soulignée par la non distinction du jour et de la nuit, et par le manque de protection contre les obstacles[31]. L'aveugle, trouvé sur le chemin par le Maître, Le supplie en pleurant de le guérir; il expose en détails sa privation de la vue[32], alors que dans le récit évangélique, il ne prononce aucune parole avant sa guérison. Enfin, le Sauveur *rend la vue* (ὀμματοῦν), ou *ouvre les yeux* (τὰ ὄμματα ἀνοίγειν) de l'aveugle[33], là où le récit johannique ne fait que constater la guérison après ablution à la piscine de Siloé (*Jn* 5, 7). Ce genre de modifications du texte scripturaire constitue des libertés prises par des narrateurs qui rendent compte d'un récit dont ils connaissent à l'avance le dénouement, voulant insister sur le Christ comme Auteur effectif de la guérison.

c) *Interprétation théologique*

Les expressions analysées ci-dessous constituent l'intérêt principal de l'hymnographie byzantine, souvent construite, comme ici, autour d'un texte biblique. On les trouvera regroupées selon les thèmes suivants:

— création et guérison;

— thèmes christologiques (Incarnation; noms donnés au Sauveur);

---

[27] *Ibid.*, stichère du lucernaire, à Gloire; litie; apostiches.

[28] Lucernaire, stichère 2.

[29] *Ibid.*, réf. à *Jn* 5, 4.

[30] Vêpres, lucernaire, stichère 2.

[31] *Ibid.*, stichère 1 (passage cité supra, en exergue); Matines, tropaire cathisme après 3e ode du canon.

[32] *Ibid.*

[33] Matines, canon, *passim*.

— interprétation sacramentelle;
— une guérison intégrale de la personne, corps et âme;
— son sens comme participation à la résurrection;
— la glorification comme son but;
— enfin, la portée sotériologique de cette célébration de guérisons miraculeuses; à travers les personnages guéris jadis, ces actes concernent en effet le croyant d'aujourd'hui, qui à leur suite demande aussi d'être relevé, éclairé et guéri.

Ces hymnes nous offrent « un commentaire théologique de faits scripturaires »[34], et plus précisément ici une méditation sur le sens des guérisons, pour leur actualisation.

— *Le Christ à la fois Créateur et Guérisseur*

Le Christ est Celui qui a « façonné (πλαστουργήσας) » l'homme par sa « main (παλάμη) toute pure », puis Il est venu guérir les malades[35]. Jésus est donc le Créateur de l'homme, ce que souligne, peut-être d'après *Col* 1, 16, l'hymne citée. L'aveugle également, avant sa guérison, ne voit pas « Celui qui [l'a] façonné à son image »[36]. Dans plusieurs hymnes du dimanche de l'Aveugle, la mention de la boue renvoie indirectement au 2e récit biblique de la création, même si le vocabulaire diffère dans la péricope johannique et dans les hymnes qui en reprennent les éléments[37]. La différence de nuance entre les deux termes grecs est suffisamment faible pour que les hymnographes byzantins, peu attachés ici aux détails de vocabulaire, en fassent des synonymes.

— *Christologie*

Le fait de l'Incarnation est évoqué dans une strophe citée ci-dessus, précisant que c'est la Parole du Christ qui relève le paralytique; après avoir façonné l'homme, le Christ est venu en sa miséricorde, pour guérir les malades[38]. Cette hymne associe étroitement la création avec

[34] Selon une expression du Père Alexis KNIAZEFF, « La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », Mgr CASSIEN, Dom B. BOTTE, *La Prière des Heures*, Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35), p. 202.

[35] Paralytique, Vêpres, lucernaire, stichère 1, unique occurrence du thème de la création pour ce jour-là.

[36] Aveugle, Vêpres, lucernaire, stichère 1.

[37] Χοῦς, *Gen* 2, 7, utilisé dans un stichère des laudes, alors que toutes les autres occurrences reprennent le terme πηλός de *Jn* 9, 6 (Vêpres, stichères, *passim*, et Matines, canon, odes 6 et 7). D'après G.W.H. LAMPE, *Greek Patristic Lexicon*, Oxford, 1961, le 2e terme, à distinguer de celui de *Gen* 2, 7, est employé par les Pères pour parler de la création de l'homme, avec renvoi au récit biblique malgré le vocabulaire différent.

[38] Vêpres, lucernaire, stichère 1; cf. aussi: « Dieu manifesté en la chair », Aveugle, Matines, canon, ode 8.

l'Incarnation et la Parole efficace du Christ, plus présente que l'eau de la piscine[39]. On retrouve le thème de l'Incarnation dans d'autres expressions qui en font un effet de la miséricorde divine: « Dieu marchant sur terre, portant chair, par ses entrailles de miséricorde »[40].

La personne du Christ Guérisseur est également soulignée par la diversité des noms qui Lui sont donnés dans les hymnes. Dans les deux récits, l'Évangéliste appelle celui qui guérit: Jésus dans les sections narratives (ex. *Jn* 5, 1, 6, 8, 15; *Jn* 9, 3, 11, 35, 37), et Seigneur. ou Rabbi. dans les dialogues (ex. *Jn* 5, 7; 9, 2). A ces appellations, les hymnes ajoutent d'autres titres, certains plus emphatiques, et d'abord celui de Christ[41], employé (d'après *Jn* 9, 22) pour confesser Jésus comme Messie. Il est aussi appelé Guérisseur, Médecin[42], Sauveur[43], Messie annoncé par Moïse dans la Loi[44], Rédempteur (Λυτρωτής)[45], Soleil de justice (cf. *Mal* 3, 20), expression choisie probablement en relation avec la vue rendue à l'aveugle[46].

Les titres ci-dessus soulignent la divinité de Jésus; d'autres expressions évoquent sa puissance[47], manifestée dans les actes de guérison: « Tout T'est possible, Tout T'obéit, tout est soumis à tes ordres »[48]. En d'autres passages encore, les hymnes insistent au contraire sur l'humanité de Dieu apparu sur terre sous la forme d'un esclave[49], revêtu de chair. Enfin, on trouve souligné le caractère accompli de l'humanité du Dieu incarné: les mots, déjà cités, du paralytique « Je n'ai pas d'homme » (*Jn* 5, 7) sont repris dans les hymnes, avec notamment un développement sur l'économie divine: « Pour toi Je suis devenu homme, pour toi Je Me suis revêtu de chair, et tu dis 'Je n'ai pas d'homme' »[50]. Ainsi, le Christ incarné manifeste l'être humain par excellence; puisqu'Il a assumé toute la nature humaine, hormis le péché (cf. *Hb* 4, 15). Il est le

---

[39] Autres références hymnographiques à la voix (φωνή) ou Parole (Λόγος) qui guérit: Paralytique, Vêpres, apostiches, à Gloire; Matines, canon, odes 1 et 7; tropaire-cathisme, ikos; laudes, stichère à Gloire.

[40] Dimanche de l'Aveugle, canon des Matines, ode 1; cf. aussi *ibid.*, ode 5; stichère des laudes.

[41] Paralytique, Vêpres, lucernaire, stichère 1; apostiches, stichère à Gloire.

[42] *Ibid*, lucernaire, stichère à Gloire.

[43] Paralytique, Vêpres, stichère de litie.

[44] Aveugle, Vêpres, lucernaire, stichère 2.

[45] Aveugle, canon des Matines, ode 1.

[46] *Ibid*, Vêpres, Apostiches, à Gloire.

[47] Par exemple: Paralytique, Vêpres, lucernaire, stichères 1 et 2; Matines, ode 1; kondakion et ikos; Aveugle, canon des Matines, ode 6; laudes, stichère à Gloire.

[48] Paralytique, Vêpres, stichère de litie.

[49] Paralytique, Matines, canon, ode 4.

[50] Vêpres, stichère de litie.

modèle qu'est appelé à suivre, pour le réaliser à son tour, tout être humain.

Dans les hymnes du dimanche de l'Aveugle, on trouve des expressions analogues: le Christ est apparu « marchant sur terre et portant chair »[51], « enfanté de la Vierge »[52]. Plusieurs hymnes emploient pour le Christ le verbe venir (ἔλθειν), et insistent, avec ce vocabulaire ou un autre, sur la venue du Christ sur terre, comme un effet de la miséricorde divine[53].

— *Interprétation sacramentelle*

Les actes de guérison sont placés dans une perspective sacramentelle, déjà suggérée dans le 4e Évangile[54]. La guérison du paralytique est comparée à un baptême; son effet thérapeutique est mentionné sans détail, mais concerne un grand nombre de personnes, en comparaison avec la guérison d'un seul malade à la fois, opérée par l'archange dans la piscine[55]. Dans les hymnes du dimanche de l'Aveugle, l'ablution à la piscine de Siloé reçoit aussi une connotation baptismale, exprimée par l'emploi du terme d'illumination, car l'aveugle est gratifié du don de la lumière[56]; il est aussi question de la guérison comme illumination de l'âme, dans un contexte en relation avec le thème de la nuit, dont l'association est habituelle avec le 5e cantique (*Is* 26), appartenant aux éléments fixes des Matines et évoquant la veille nocturne pour la prière[57]. Le verbe χρίζειν (*Jn* 9, 6), pour l'onction des yeux de l'aveugle avec la boue, est repris souvent dans les hymnes, et suggère aussi un acte sacramentel procurant la guérison[58].

---

[51] Matines, canon, ode 1.

[52] *Ibid.* tropaire-cathisme après 3e ode du canon.

[53] Par exemple: Paralytique, Vêpres, lucernaire, stichère 1, litie; Matines, canon, odes 4 et 6; Aveugle, Vêpres, lucernaire, stichère 2; Matines, canon, ode 1; tropaire-cathisme; ode 5; stichère 1 des laudes.

[54] Voir à ce sujet l'étude d'O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 55s et 70s, reprenant des interprétations patristiques dans ce sens; sur l'illumination, à propos de la guérison de l'aveugle, cf. P. GRELOT, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, 1991 (= *Introduction à la Bible, édition nouvelle, Le Nouveau Testament* 9), pp. 82-84.

[55] Matines, canon, ode 4, et autres odes, chacune contenant un tropaire de louange à l'archange, pour lui demander aussi secours, protection et intercession. L'archange est identifié à Michel (ode 5), alors que *Jn* 5, 4 ne lui donne aucun nom. C'est à l'archange Michel qu'une tradition biblique attribue la lutte contre les puissances adverses (cf. par exemple Épître de Jude, 9). A propos du contexte baptismal, dans le canon du même dimanche, un tropaire demande à l'archange de nous obtenir l'illumination (φωτισμός, ode 9); de même, cette guérison est évoquée comme un renouvellement (ἀνακαινίζειν, stichère des laudes, à Gloire).

[56] Vêpres, apostiches.

[57] Matines, canon, ode 5.

[58] Matines, canon, odes 6, 7, en dehors des simples paraphrases déjà mentionnées.

— Guérison totale

Plus que dans les récits johanniques, les hymnes insistent sur le caractère total des guérisons: celles-ci s'opèrent aussi bien sur l'âme que sur le corps. Ainsi, lorsque le paralytique se déclare non concerné par la piscine, en raison de son incapacité à s'y rendre[59], cette explicitation du texte évangélique suggère peut-être le fait que dans cette piscine, l'archange ne guérissait que le corps. Le Christ, source de guérison[60], est le Médecin des âmes et des corps[61], ou encore, la guérison est celle de l'âme[62]. De même, l'aveugle est illuminé en son âme[63]; d'autres expressions de la même célébration demandent le don non pas d'une vue corporelle, mais de sagesse et de connaissance; l'aveugle est privé de la vue des sens et de celle de l'âme[64]; la guérison est celle des yeux spirituels[65], ou encore elle est double, concernant non seulement les yeux corporels de l'aveugle, mais aussi ceux de son âme[66]. Ces formulations s'appuient sur une conception ascétique très répandue dans le monde byzantin, selon laquelle aux sens corporels correspondent des sens spirituels, ici les yeux de l'âme, qui permettent de percevoir les réalités divines, au-delà d'une vision sensible[67].

L'acte de guérison constitue une transformation intérieure, qui concerne la totalité de la personne, conformément à la conception biblique de l'être humain, selon laquelle l'âme est étroitement unie au corps, sans préexistence de l'un par rapport à l'autre. Une bonne formulation de cette conception unifiée de l'être humain se trouve, par exemple, chez S. Justin: « C'est l'homme entier que Dieu a appelé à la vie et à la résurrec-

[59] Vêpres, lucernaire, stichère 2.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*, stichère à Gloire.

[62] Matines, canon, odes 1 et 3.

[63] Matines, canon, ode 5.

[64] *Ibid.*, ikos.

[65] *Ibid.*, exapostilaire.

[66] *Ibid.*, stichère des laudes, à Gloire.

[67] Sur les sens spirituels et la perception du divin grâce à eux, voir par exemple *Les homélies spirituelles de Saint Macaire*, trad. et intr. Père Pl. DESEILLE, Bellefontaine, 1984 (= *Spiritualité orientale* 40), 28e hom., pp. 273-274; autres citations patristiques sur ce thème, rassemblées et commentées par le même auteur et traducteur dans *L'union à Dieu et la prière*, Monastère S. Antoine le Grand, 2001, p. 10-14. Voir aussi MARC LE MOINE: « Mon enfant, si tu veux acquérir à l'intime de toi-même une lampe personnelle diffusant la lumière spirituelle de la science, don de l'Esprit, tu pourras marcher sans trébucher dans la profonde nuit de ce siècle, le Seigneur te fera cheminer en sécurité, afin que tu aies la ferme volonté de suivre la voie de l'Évangile, selon la parole prophétique, c'est-à-dire embrasser avec une foi ardente les préceptes évangéliques les plus parfaits, devenir participant des souffrances du Seigneur par le désir et la prière », *A Nicolas*, 12, *Traités spirituels et théologiques*, intr. Mgr Kallistos WARE, trad. Soeur C.-A. ZIRNHELD (= *Spiritualité orientale* 41), pp. 146-147.

tion, et non une partie de l'homme. C'est l'intégralité de l'homme qui est appelée, c'est-à-dire l'âme, mais aussi le corps »[68].

— *Guérison et résurrection*

La place de ces lectures entre Pâques et Pentecôte confère au récit de guérison du paralytique une interprétation pascale. Cette relation se trouve déjà dans le récit scripturaire lui-même, notamment grâce au vocabulaire: le Christ ordonne en effet au paralytique de se *relever* (ἔγειρε, *Jn* 5, 8), et les hymnes reprennent un terme synonyme: « Tu as *relevé* (ἀνέστησας) le paralytique par ta Parole »[69]. On trouve une même association entre guérison et résurrection dans une hymne comparant le paralytique à un mort non enseveli (ἄταφος νεκρός), son grabat à un tombeau, sa maladie à une mort, et par conséquent sa guérison à une résurrection[70]. Celle-ci est également suggérée par les thèmes du renouvellement du paralytique[71] et de l'illumination de l'aveugle[72], sans oublier le contexte plus général de la place de ces thèmes dans la période pascale, où le Christ ressuscité est célébré par des hymnes appropriées, utilisées tous les jours et non les seuls dimanches. Les hymnes analysées ici, célébrant plus spécialement les guérisons, sont tirées de leur contexte où elles alternent avec d'autres, consacrées à la résurrection, et dont l'étude dépasse notre cadre[73].

— *But des guérisons: glorification divine*

Dans les hymnes, les guérisons célébrées ne sont pas évoquées pour elles-mêmes: le paralytique a été guéri pour glorifier Dieu, et confesser Jésus comme son Fils[74], pour annoncer et chanter la Puissance et la grande miséricorde divines, et l'aveugle pour reconnaître le Christ comme Créateur, Messie et Sauveur, ou pour glorifier Dieu, son oeuvre

[68] Fragments 8-9, cités par O. CLEMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Paris, 1982, p. 77; sur l'union âme-corps, voir autres auteurs et commentaires *ibid.*, pp. 76-78.

[69] Vêpres, lucernaire, stichère 1; cf. aussi Matines, ikos; terme de *Jn* 5, 8 repris dans les Matines: canon, ode 5; kondakion; même verbe employé à propos de la résurrection de Lazare, cf. *Jn* 12, 1.

[70] Vêpres, lucernaire, stichère 2.

[71] Matines, laudes, stichère à Gloire.

[72] Vêpres, stichère de litie; Matines, ode 5.

[73] Voir par exemple un commentaire d'une partie de ces hymnes dans notre étude « Le canon des Matines pascales byzantines, ses sources bibliques et patristiques», *L'hymnographie, conférences S. Serge, XLVIe sem. d'études liturgiques, Paris, 29 juin - 2 juillet 1999*, Rome, 2000, p. 257s.

[74] Vêpres, lucernaire, finales des stichères 1 et 2; Matines, canon, odes 7 et 9.

de salut et ses miracles[75]. Ces expressions correspondent à la guérison totale de l'être humain, sauvé par Dieu devenu homme pour que celui-ci glorifie la puissance de son Créateur[76].

D'autres formulations, plus concrètes, sont en correspondance avec la guérison opérée: le paralytique est relevé « pour marcher sur les chemins de droiture »[77]. Cette marche est celle faite conformément aux commandements divins, selon une expression empruntée au verset psalmique, utilisé pour le chant de l'Alléluia, juste avant la proclamation du passage évangélique[78]. Enfin, le paralytique relevé devient un témoin des infinies largesses de Dieu[79].

A propos de l'aveugle, certaines expressions de la finalité de la guérison sont plus précises et offrent un contenu théologique: confesser la foi en le Messie[80], à partir de la vision rendue, et obtenir « la connaissance divine », thème en relation avec la vue recouvrée, ou chanter des hymnes[81] à Dieu, ce qui ne peut se faire qu'en toute connaissance, ou encore proclamer « Dieu manifesté en sa chair »[82]; cette dernière expression constitue une confession de foi où la mention de Dieu incarné est théologiquement plus précise qu'une simple louange divine qui serait dépourvue de toute information sur Celui qui est loué.

Ces formulations suggèrent une personne pleinement restaurée, grâce à sa guérison, conformément au projet de Dieu envers ses créatures humaines: leur vocation est d'être restaurées en leur intégrité et placées face à leur Créateur, pour Le louer et Le glorifier en toute connaissance et liberté.

— *Sotériologie: qui est guéri?*

Les guérisons célébrées ne concernent pas les seuls personnages ayant historiquement côtoyé le Sauveur venu sur terre: dans les hymnes chantées le dimanche du Paralytique l'efficacité du baptême, proposé à un grand nombre, est aussi proclamée comme un acte du Christ[83]. La

[75] Paralytique, Vêpres, lucernaire, stichère à Gloire, reprenant *Ps* 88, 1; Matines, canon, ode 9; Aveugle, Vêpres, lucernaire, stichère 2; litie; Matines, canon, odes 3 et 5; cf. *ibid.*, ode 6 et laudes, stichère à Gloire.

[76] Paralytique, Matines, canon, ode 6; ikos; Aveugle, Matines, canon, ode 3; tropaire-cathisme; odes 4 et 6.

[77] Matines, exapostilaire; cf. aussi ikos; ode 8 du canon.

[78] Voir les références supra, p. 4 et note 16.

[79] Matines, laudes, stichère à Gloire.

[80] Vêpres, lucernaire, stichère 2.

[81] Matines, canon, odes 1 et 5.

[82] Matines, canon, ode 8.

[83] Matines, canon, odes 1 et 4.

commémoration liturgique de ces événements a pour effet de faire bénéficier de l'oeuvre salvatrice les participants à l'assemblée. Ainsi, les hymnes demandent, à propos du paralytique, la guérison « de *mon âme* malade », ou affaiblie, ou paralysée par les péchés[84]; l'acte a pour objet non pas le paralytique, mais le croyant qui commémore liturgiquement l'événement en participant à l'assemblée liturgique; c'est l'âme du participant, et non plus celle du paralytique, qui est affaiblie, non par une maladie corporelle, mais par les transgressions[85]. Le chrétien, membre de l'assemblée célébrant le miracle, demande sa guérison du péché.

De même, les hymnes du dimanche de l'Aveugle demandent l'illumination, par le repentir, « de *mes* yeux spirituels alourdis par le sombre péché »[86], ou celle des « sens de *nos* âmes »[87]; il s'agit bien ici du pécheur, identifié à l'aveugle, et participant à l'assemblée qui commémore liturgiquement le miracle.

Conclusion

Le croyant d'aujourd'hui participe à des célébrations qui, au-delà d'une simple évocation, actualisent et rendent présentes les guérisons accomplies par le Christ. La proclamation de la Parole de Dieu, ici des récits de guérison, est faite dans un contexte d'assemblée où l'Église, en la liturgie qu'elle offre à ses membres, interprète cette Parole, par des hymnes, des versets choisis et d'autres passages de l'Écriture, pour une manifestation, donc plus qu'une évocation ou un souvenir, d'une guérison signifiant la résurrection et le salut offerts à toute personne qui, à la suite du paralytique ou de l'aveugle, croit au Fils de Dieu. Le liturge d'aujourd'hui, et de tous les temps, utilisant les textes interprétatifs et actualisants proposés par l'Église, et par le fait même qu'il participe à ces célébrations de guérison, s'y trouve impliqué et concerné. C'est plus qu'une information, un souvenir ou une évocation, car le participant à la célébration devient peu à peu aussi bénéficiaire de la guérison.

Toute guérison est une participation au processus de la résurrection et du salut: cette interprétation résurrectionnelle et sotériologique est bien développée par l'hymnographie de ces dimanches du temps de Pâques. A travers la proclamation de l'Écriture et son interprétation par les autres textes, la célébration actualise et rend présents ces événements de

[84] Matines, canon, odes 1, 3, 5; kondakion et ikos.
[85] *Ibid.*, ode 5, strophe citée supra, en exergue.
[86] Aveugle, Matines, exapostilaire; expressions semblables dans le kondakion.
[87] *Ibid.*, laudes, stichères 1, et à Gloire.

guérison totale de quiconque croit au Fils de Dieu. Par leur célébration, ce n'est plus seulement le paralytique ou l'aveugle de jadis qui sont guéris, mais grâce à leur exemple, c'est tout croyant qui bénéficie de la même guérison. L'action liturgique recèle une puissance de guérison.

Dans un tel contexte, proclamation et interprétation de l'Écriture ne sont pas à envisager comme des réalités qui s'opposeraient, en un schéma où l'une, fondatrice, serait interprétée par l'autre, construite sur la première. On peut plutôt les considerér comme deux expressions concrètes, deux actualisations différentes et spécifiques de l'unique Révélation. Sans remettre en cause le caractère privilégié de l'Écriture, avec son statut particulier d'autorité au sein de l'Église, il convient de ne pas oublier que la liturgie, aussi bien que l'Écriture, constituent avec d'autres éléments des manifestations particulières de la Tradition de l'Église, chacune obéissant à ses règles propres. Ainsi, un récit de guérison tiré de l'Évangile, proclamé au sein de l'assemblée liturgique, repris et commenté tout au long de la célébration, constitue une actualisation rendant effective la guérison de tout participant, au-delà d'une simple évocation. Cette puissance d'actualisation s'exerce autant par l'Écriture elle-même, dont est proclamé solennellement une péricope, que par le reste de l'action liturgique (rites, hymnes, ...), sans laquelle l'Écriture demeurerait fermée. L'hymnographie liturgique peut constituer un indice de réception de la Parole de Dieu dans l'Église. Par la commémoration liturgique d'un récit de guérison, replacé grâce à la liturgie dans un contexte visant le salut de toute créature, la possibilité est ainsi offerte à tout chrétien de recevoir sa propre guérison; dépassant le seul corps de l'homme, cette guérison est aussi résurrection et restauration de tout son être, rendu toujours plus capable de rencontrer, confesser et glorifier son Créateur et Sauveur.

André LOSSKY
Ladornac (Dordogne)

"TESTAMENT" ET "TALENT", DEUX PÉRICOPES ÉVANGÉLIQUES DE LA LITURGIE DE JÉRUSALEM

Il y a des passages des évangiles que l'on connaît par une sorte de titre qui reflète leur contenu. Ainsi, par exemple: la multiplication des pains, le discours des adieux, le discours eschatologique, le sermon de la montagne, etc. Mais dans plusieurs documents de l'ancienne liturgie de Jérusalem il y a deux cas dans lesquels un seul nom désigne une péricope. Les deux cas appartiennent à la Semaine Sainte, et plus concrètement au Jeudi Saint (c'est le cas du *Testament*) et au Mardi Saint (c'est le cas du *Talent*).

D'après la pèlerine Égérie, laquelle nous décrit la liturgie vécue par elle dans les anées 381-384, le soir du Jeudi Saint[1], une fois la Liturgie eucharistique finie, avant le renvoi,

> mittet vocem archidiaconus et dicet: « Hora prima noctis omnes in ecclesia, quae est in Eleona, conueniamus, quoniam maximus labor nobis instat hodie nocte ista ». [...] Et sic unusquisque festinat reuerti in domum suam, ut manducet, quia statim ut manducauerint, omnes uadent in Eleona in ecclesia ea, in qua est spelunca, in qua ipsa die Dominus cum apostolis fuit. Et ibi usque ad hora noctis forsitan quinta semper aut ymni aut antiphonae apte diei et loco, similiter et lectiones dicuntur; interpositae orationes fiunt; loca etiam ea de euangelio leguntur, in quibus Dominus allocutus est discipulos eadem die sedens in eadem spelunca, quae in ipsa ecclesia est[2].

Égérie ne nous dit pas quelle était cette lecture évangélique, mais elle signale que ce sont les paroles que Jésus adressa à ses disciples ce même soir et dans ce même lieu. Cette péricope nous est indiquée avec précision par l'ancien lectionnaire de Jérusalem du début de Ve siècle, le lectionnaire arménien: *Jean* 13, 16-18, 1[3]. Cette péricope sera maintenue telle quelle dans les lectionnaires postérieurs, géorgiens, grecs ou grec-arabes, de tradition hiérosolymitaine, et elle va être conservée in-

---

[1] Pour l'office de vigile qui remplit la nuit du Jeudi au Vendredi Saint, voir S. JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Rome, 1988 (= *Studia Anselmiana* 99; *Analecta Liturgica* 13), pp. 51-113.

[2] *Itinerarium Egeriae*, 35, 1; éd. P. MARAVAL, *Égérie, Journal de voyage*, Paris, 1982 (SC 296), pp. 278-280.

[3] Éd. A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*. II. *Édition comparée du texte et des deux autres manuscrits*, Paris, 1971 (PO XXXVI, 2), num. XXXIX*ter*, p. 273.

tacte dans la série plus longue (onze évangiles au lieu de sept) de la tradition sabaïte, que l'on trouve déjà dans le Typion de l'Anastasis et qui s'est perpétuée dans le rite byzantin.

Cette péricope, qui contient le discours de Jésus après la Cène, reçut dans la tradition le nom de *Testament*. Ce n'est pas le cas du lectionnaire arménien, ni non plus de la tradition arménienne postérieure[4]. Ce nom manque aussi dans le Typikon de l'Anastasis (le ms. Jérusalem Sainte-Croix 43), lequel dit seulement: καὶ λέγει ὁ πατριάρχης τὸ εὐαγγέλιον ἀ κατὰ Ἰωάννην[5]. Le titre *Testament* apparaît pour la première fois dans le lectionnare géorgien: *anderdzi*. Il faut dire que, des quatre manuscrits de l'édition de Tarchnischvili, seul le manuscrit Sinaï 37 possède cette appellation: *Evangelium Ioannis Capitis CXXV. Sanctum Testamentum*[6]. Dans la deuxième partie du même manuscrit Sin. 37, qui constitue l'Appendice I de l'édition de Tarchnischvili, on trouve à nouveau, en tête de la première péricope: *I. Evangelium. Testamentum*[7].

Nous devons y ajouter les manuscrits géorgiens Sinaï 38 et 63 (celui-ci originaire de Saint Sabas, d'après Bernard Outtier[8]), lesquels ont tous les deux le terme *Testamentum* pour cette péricope[9]. Ce même titre apparaît encore, par exemple, dans les manuscrits grecs Sinaï 210 et 211, où on lit: Ἡ μεγάλη διαθήκη[10]. Et dans cinq tétraévangiles arabes aussi du Sinaï, signalés par Gérard Garitte, nous lisons encore *Lectio Testamenti (wasiyya)* en tête de cet évangile[11].

---

[4] Je remercie le P. Renoux de m'avoir confirmé cette dernière précision.

[5] A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. 2, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 116.

[6] M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, I, Louvain, 1959 (CSCO 188-189), num. 647 apparat. Je vais citer toujours LG et le numéro. Si le ms. de Paris n'a pas ce titre, cependant, les renvois que nous allons voir au *Testamentum* vont se trouver surtout dans ce manuscrit.

[7] ID., *ibid.*, II, Louvain, 1960 (CSCO 204-205), num. 64.

[8] B. OUTTIER, *Un fragment d'évangéliaire liturgique de Saint-Sabas? (Cod. Sinaï géo. 63)*, dans *Bedi Kartlisa* 36 (1978) 52-55.

[9] Pour le Sin. géorg. 38, cf. G. GARITTE, *Un index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem*, dans *Le Muséon* 85 (1972) 356, num. 92. Pour le Sin. géorg. 63, cf. G. GARITTE, *Un fragment d'évangéliaire géorgien suivant l'ancien rite de Jérusalem (Cod. Sin. géo. 63)*, dans *Bedi Kartlisa* 32 (1974) 81, num. 43. Dans ce manuscrit la lecture finit dans *Jn* 15, 8, parce que le manuscrit est mutilé à cet endroit. J'ai consulté la description faite par Bernard Outtier de deux autres manuscrits géorgiens du Sinaï (12 et 54), mais, curieusement, dans ces manuscrits il manque soit le Mardi Saint soit le Vendredi Saint. Cf. B. OUTTIER, *Un témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sinaï géorgien 54)*, dans *Bedi Kartlisa* 39 (1981) 76-88; ID., *Un nouveau témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sinaï géorgien 12)*, dans *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 162-174.

[10] Fol. 100v et 158v. Je les ai consulté sur microfilm.

[11] G. GARITTE, *Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain, 1972, p. 156,

On pourrait signaler encore le ms. grec-arabe 116 du Sinaï, où nous trouvons cette double indication: en grec: ἡ διαθήκη et, en arabe (d'après la traduction de Garitte): *et hoc est Testamentum*[12]. Mais cette fois-ci nous sommes devant une confusion, puisqu'il s'agit du Mardi Saint et donc de l'évangile de Matthieu, confusion que nous allons retrouver ailleurs. Je vais en parler à propos du "Talent".

La péricope *Jn* 13, 16 - 18, 1, avec son titre *Testament*, est tout à fait propre au Jeudi Saint, mais certains jours au long de l'année liturgique ont comme lecture évangélique un fragment de cette longue péricope johannique. Et puisque le titre *Testament* marque toutes et chacune de ses parties, on renvoie toujours, dans ces occasions, à la péricope du Jeudi Saint avec l'expression: *Invenies in magna feria quinta, in Testamento,* ou, tout simplement: *Invenies in Testamento.*

Notons tout d'abord une occasion où cette même lecture est lue toute entière sans que l'on renvoye au Jeudi Saint. Il s'agit, d'après le manuscrit Sinaï géorgien 38, d'un office *de litania,* avec onze évangiles, où notre péricope constitue le tout dernier, avec le titre *Testamentum*[13].

Les cas où il y a un renvoi, la péricope étant toujours plus courte, sont les suivants:

Quatrième samedi du carême: *Jn* 15, 20-16, 4[14].
P: *Invenies in magna feria quinta, in Testamento*
L: *Invenies in Testamento*
Ka: *Invenies in magna feria tertia* (!) *in Testamento*

Mercredi avant l'Ascension[15]: *Jn* 14, 1-13 (P).
Mercredi avant la Pentecôte[16]: *Jn* 16, 23-28 (P).
Vendredi avant la Pentecôte[17]: *Jn* 17, 1-13 (P). (L: *Jn* 16, 23 [-28])
Pentecôte[18] :
- Liturgie eucharistique, le matin: *Jn* 14, 15-29 (P) (L: *Jn* 14, 15-21).
- Station au lieu de l'Ascension (*Imbomon*): *Jn* 16, 5-14 (P).
- Vêpres à Sion (même lecture, avec renvoi aussi).
- À l'Anastasis à vêpres: *Jn* 14, 15-29 (P).

---

num. 9. Les mss. sont les suivants: *Sin. ar.* 54, 79, 72, 74 et 97. Garitte transcrit les rubriques du *Sin.* 72, et puisqu'il ne signale des variantes des autres manuscrits, il faut supposer que cette rubrique se trouve aussi dans les autres.

12 G. Garitte, *Un évangéliaire grec-arabe du Xe siècle (cod. Sin. ar. 116),* dans *Studia codicologica*, Berlin, 1977 (= *Texte und Untersuchungen* 124), p. 219, num. 69.

13 Garitte, *Un index géorgien*, p. 383, num. 269.

14 LG 467.

15 LG 856 apparat.

16 LG 867.

17 LG 875.

18 LG 888, 893, 896 et 891-897 apparat.

Dans le lectionnaire haemeti (VIIIe s.) on peut dechifrer ce qui suit, où l'on dévine facilement le renvoi au *Testamentum: Hoc invenies //// in feria quinta*. Et plus bas encore, en tête de la lecture *Jn* 16, 5ss.: *Invenies hoc ////*

22 janvier (tous les saints martyrs)[19]: *Jn* 15, 20-16, 5 (P). *Invenies in magna feria quinta, in Testamento.*

Commun des martyrs[20]: *Jn* 15, 20-16, 5 (P). *Invenies in Testamento.*

Le titre *Testament* donné à la première lecture de la nuit du Jeudi Saint s'est perpétué dans certaines traditions de rite byzantin. Je ne vais pas en suivre l'évolution, d'autant plus que je n'ai pas eu sous la main tous les documents, mais il suffit d'en constater la survivance dans certains livres liturgiques. Voici donc quelques rubriques:

Pour les documents anciens, nous avons le Typikon d'Évergétis (XIIe s.), lequel dit[21]: ἀναγινώσκεται ἡ Διαθήκη, τὸ ά εὐαγγέλιον κατὰ Ιωάννην.

Parmi les livres modernes:

Le Typikon de la Grande Église de Georges Violakis[22]: Καὶ ἀναγινώσκεται ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως τὸ εὐαγγέλιον τῆς Διαθήκης.

Le livre Ἡ ἁγία καὶ Μεγάλη Ἑβδομάς, édition de Constantinople[23]: Καὶ ἀναγινώσκεται ὑπὸ τοῦ προεστῶτος τὸ εὐαγγέλιον τῆς Διαθήκης.

Le Τριῴδιον édition de Rome[24]: Καὶ ἀναγινώσκομεν τὸ πρῶτον εὐαγγέλιον τῆς Διαθήκης τῶν ἁγίων παθῶν.

Aussi le Τριῴδιον édité par Ἀποστολικὴ Διακονία d'Athènes[25]: Τὸ τῆς Διαθήκης τῶν ἁγίων παθῶν εὐαγγέλιον πρῶτον.

On trouve aussi l'indication Διαθήκη dans des recueils qui ne sont, à proprement parler, des livres liturgiques traditionels; par exemple, dans une édition de Saliveros du Συνέκδημος, Athènes 1952: Ὁ ἱερεὺς ἀναγινώσκεται τὸ τῆς Διαθήκης πρῶτον εὐαγγέλιον (par contre, dans une édition de Φῶς, Athènes 1959, cette indication n'y est pas présente). De même, l'édition de l'Ανθολόγιον de Rome: Ὁ ἱερεὺς [...] λέγει τὸ εὐαγγέλιον τῆς Διαθήκης τῶν ἁγίων παθῶν[26].

---

[19] LG 167.

[20] LG 1492.

[21] Cf. A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiceskikh rukopisej khranjascikhsja v Bibliotekakh pravoslavnago Vostoka*, I, Kyiv, 1895, p. 550.

[22] Éd. de M.I. Saliveros, Athènes, s.a., p. 359.

[23] Constantinople 1906, p. 164.

[24] Τριῴδιον κατανυκτικόν, Rome, 1879, p. 665.

[25] Τριῴδιον κατανυκτικόν, Athènes, 1960, p. 390.

[26] Vol. 2, Rome, 1974, p. 1080.

Le même titre s'est conservé aussi dans la tradition slave, mais, comme pour la tradition grecque, le mot *zavet* n'apparaît pas dans toutes les éditions des livres liturgiques. Il apparaît, par exemple, dans un Triodion de Moscou de 1897[27]: *Pervoye evangeliye ot Ioanna, Zaveta svjatykh strastej.* La même rubrique se trouve dans un Typikon de Moscou 1904[28]: De même, par exemple, dans un *Velikij Sbornik* édité à Prague en 1953[29].

Jusqu'ici nous avons vu le *Testament* dans l'ancienne liturgie hiérosolymitaine, témoigné surtout par des manuscrits grecs, géorgiens ou arabes du Sinaï (pourrait-on parler de tradition sinaïtique?), et sa survivance dans les livres de rite byzantin. Mais je crois que cette appéllation n'était pas inconnue de la tradition syrienne. En 1918, Adolf Rücker faisait connaître un fragment de tétraévangile syriaque, du Ve-VIe. siècle, de la bibliothèque du patriarche Rahmani[30], dans lequel, pour la lecture de *Jean* 13, 31 et suivants, est indiqué: "Lesung des Testaments", d'après Rücker, lequel y ajoute un signe d'interrogation, ne voyant pas sans doute le sens du mot. Rücker ne donne le terme syriaque, qui doit être, probablement, *Diatiqē.* Il y aurait donc là une recherche à faire. Mais les publications sur les lectionnaires syriens que j'ai pu consulter ne m'ont rien apporté sur ce sujet. Je dois noter à ce propos que d'habitude on se contente d'indiquer les lectures, sans les rubriques. C'est la même chose pour ce qui est des lectionnaires grecs dans la longue liste donnée par Gregory[31]: il y indique la présence ou non des évangiles τῶν παθῶν, mais nous ne pouvons pas savoir si devant le premier de ces évangiles il y a le titre Διαθήκη.

* * *

La deuxième péricope que je voulais examiner correspond, dans sa forme plus longue, à *Matthieu* 24, 1 [ou 3] - 26, 2, passage évangélique qui est connu comme le "discours eschatologique". Dans la tradition de Jérusalem et postérieure cette péricope est appelée *Talent* (en géorgien: *k'ank'ari).* Cette lecture évangélique était faite, à Jérusalem, le soir du Mardi Saint, et aussi à l'Éléona. Écoutons encore une fois la pèlerine Égérie:

---

[27] Réproduction anastatique, Graz, 1973, fol. 436 verso.

[28] Réprod. anastatique, Graz, 1964, p. 369.

[29] Il s'agit d'un gros volume, publié par l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, divisé en trois parties, dont la troisième (qui porte la date de 1953) comprend le *Triod postnaja i cvetnaja.*

[30] A. RÜCKER, *Ein weiterer Zeuge des älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten,* dans *Oriens Christianus* n.s. 7-8 (1918) 146-153 (la référence, p. 153).

[31] C.R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments,* 3 volumes, Leipzig, 1900-1909.

Omnes illa hora noctu uadent in ecclesia, quae est in monte Eleona. In qua ecclesia cum uentum fuerit, intrat episcopus intra spelunca, in qua spelunca solebat Dominus docere discipulos, et accipit codicem euangelii, et stans ipse episcopus leget uerba Domini, quae scripta sunt in euangelio in cata Matheo, id est, ubi dicit: « *Videte, ne quis uos seducat* ». Et omnem ipsam allocutionem perleget episcopus[32].

La lecture du discours eschatologique est témoigné pour le Mardi Saint à vêpres par les lectionnaires de Jérusalem (arménien et géorgien), et par d'autres manuscrits que j'ai déjà cité: Sin. géorg. 38 et Sin. grec-arabe 116.

Il peut être utile de sectionner cette longue péricope de Matthieu pour mieux en voir le contenu:

Mt 24, 1-35: Annonce des calamités à la fin des temps.
36-44: Le jour et l'heure.
45-51: Le servent fidèle et le servent infidèle.
25, 1-13: Parabole des dix vierges.
14-30: Parabole des talents.
31-46: Le jugement dernier.
26, 1-2: Dans deux jours, c'est la Pâque.

La parabole des talents ne comprend qu'une très petite partie de la péricope du Mardi Saint, mais elle a donné le nom à tout l'ensemble.

Cette péricope, en effet, est appelée *Talent* par certains documents. Dans le lectionnaire géorgien, les manuscrits Sin. 37 et Lathal ajoutent à l'indication de la lecture: *Talentum*. Et le ms. de Kala: *quod est Talentum*[33]. De même le ms. Sin. géorgien 38: *Talentum*[34].

Ce même ms. Sin. géorg. 38 présente cette même péricope, mais raccourcie des deux derniers versets (26, 1-2) parce qu'ils font allusion à la Pâque, dans un office *de litania* que nous avons déjà rencontré à propos du *Testament*[35]. Dans cette occasion notre péricope constitue le septième de la série d'onze évangiles. Après l'indication de la lecture on ajoute: *Talentum*.

Le ms. grec-arabe Sinaï 116 présente un cas tout spécial, auquel j'ai déjà fait allusion. Le Mardi Saint[36], en effet, on lit:

Τῇ αὐτῇ ἑσπέρᾳ τῆς ἁγίας τρίτης ἡ Διαθήκη εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον.

---

[32] *Itinerarium Egeriae*, 33, 1-2; éd. Maraval, p. 276.

[33] LG 615 apparat.

[34] GARITTE, *Un index géorgien*, p. 354, num. 86. Dans le ms. Sinaï grec 210 il y a une lacune justement tout au début du Mardi Saint.

[35] GARITTE, *ibid.*, p. 383, num. 265.

[36] GARITTE, *Un évangéliaire*, p. 219, num. 69.

De même, dans la rubrique arabe:

Legitur die feriae tertiae magnae, et hoc est Testamentum; ex evangelio Matthaei.

Ici le manuscrit nous donne un *quid pro quo*: le mot *Testamentum* du Jeudi est passé au Mardi, mais cette confusion va se répéter dans d'autres endroits et d'autres documents, comme nous allons voir. Voyons tout d'abord les renvois dans le lectionnaire géorgien[37].

Dans trois commémorations de la Croix: l'apparition de la Croix à Constantin, le 29 janvier[38], l'apparition de la Croix sur le ciel de Jérusalem, le 7 mai[39], et le commun pour les fêtes de la Croix[40], le lectionnaire géorgien signale la péricope *Mt* 24, 27-35. Cette indication est suivie dans tous ces trois cas de la rubrique *Invenies in Talento.* De même pour une commémoration de Jean Baptiste et plusieurs prophètes, le 15 octobre[41], la lecture de *Mt* 24, 14-22 est suivie de la rubrique *Invenies in Talento.*

Dans le ms. Sinaï grec-arabe 116, lequel, comme j'ai dit, le Mardi Saint dit *Testamentum* au lieu de *Talentum,* les renvois sont aussi, de conséquence, erronés.

Ainsi dans un commun des femmes (εἰς γυναῖκας) on lit, dans la rubrique arabe: *Quaere hoc evangelium in evangelio Testamenti in hebdomada magna die feriae tertiae*[42]. Et pour la fête de saint Michel, aussi bien que pour les anges, nous lisons, aussi dans la rubrique arabe: *Quaere aliud in evangelio Testamenti in hebdomada magna*[43].

Au contraire du *Testament,* le titre *Talent* précédant la lecture de la péricope évangélique ne s'est pas conservée dans la tradition liturgique,

---

[37] On notera que c'est le manuscrit de Paris qui a les renvois, tandis qu'il ne possède pas le titre *Talentum* le Mardi Saint.

[38] LG 185. Pour le Sin. géorg. 12, Outtier (p. 168, num. 13) renvoie à cet endroit du LG. Faut-il supposer que ce ms. a aussi le renvoi au *Talentum*?

[39] LG 962. Il n'est pas clair si le manuscrit de Lathal a le même fragment. Par contre, ici on a le témoignage du lectionnaire hanmeti de Graz (VIIe s.).

[40] LG 1451. Pour le Sin. géorg. 54, Outtier (p. 86, num. 40) renvoie à cet endroit du LG. Faut-il supposer que ce ms. a aussi le renvoi à *Talentum*?

[41] LG 1304.

[42] GARITTE, *Un évangéliaire,* p. 223, num. 98. Cette indication doit se référer à la parabole des dix vierges (*Mt* 25, 1-13). En effet, dans la lecture du Mardi Saint, à cet endroit (*Mt* 25, 1), on lit: εἰς γυναῖκας, ou, dans la rubrique arabe: *Legitur ad virgines* (GARITTE, *ibid.,* p. 219, num. 69).

[43] *Ibid.,* p. 222, num. 91. Avant cet évangile (*aliud*), le manuscrit indique une autre péricope, au choix: *Jn* 1, 43-51. La rubrique grecque dit: εἰς ἀρχαγγέλους, et la rubrique arabe: *Legitur ad Michaelem angelum.* Comme dans le cas précédent, le Mardi Saint il y a une rubrique avant 25, 31: εἰς ἀρχαγγέλους, ou, dans la rubrique arabe: *Legitur ad Michaelem angelum* (*ibid.,* p. 219, num. 69).

bien que la péricope *Mt* 24, 1-26, 2, et donc la parabole des talents, est toujours lue le soir du Mardi Saint, à vêpres. Et parmi les pièces de chant des offices, à l'orthros et à vêpres, lesquelles commentent les divers passages de cette péricope, il y en a trois qui se réfèrent à la parabole des talents. Voici le dernier apostiche de vêpres:

> Voici que le Seigneur te confie son talent, ô mon âme; reçois avec crainte cette faveur; fais-lui porter intérêt pour Celui qui te l'a donné; distribue-le aux pauvres et acquiers-toi un ami dans le Seigneur, afin d'être à sa droite lorsqu'il viendra dans la gloire, et afin que tu entendes cette bienheureuse parole: « Entre, serviteur, dans la joie de ton Seigneur »[44].

* * *

Un mot maintenant sur celui qui lit ces péricopes évangéliques. Dans l'ancienne liturgie de Jérusalem, telle que nous est exposée par Égérie, la lecture de l'évangile du Mardi Saint, dans la grotte de l'Éléona, était faite par l'évêque lui-même. Rappelons les mots d'Égérie:

> Intrat episcopus intra spelunca, in qua spelunca solebat Dominus docere discipulos, et accipit codicem euangelii, et stans ipse episcopus leget uerba Domini, quae scripta sunt in euangelio[45].

Pour la lecture de l'évangile de Jean le Jeudi Saint, à la même grotte de l'Éléona, Égérie ne dit pas qui doit faire cette lecture, mais il faut bien supposer que c'était aussi l'évêque. Il s'agit, dans les deux cas, d'un discours du Seigneur dont l'évêque était l'image. À ce propos, la même pèlerine dit à l'occasion de la procession qui, l'après-midi du Dimanche des Rameaux, descend du mont des Oliviers: *Et sic deducetur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est*[46].

Le Mercredi Saint, où on lit la trahison de Judas, ce n'était plus l'évêque qui lisait l'évangile (il n'y a pas de station à l'Éléona et l'évangile est lu à l'Anastasis), mais un prêtre, devant le cancel.

Dans certaines rubriques des livres liturgiques byzantins postérieurs on peut voir peu-être un vestige de la lecture faite par l'évêque. Je rappelle seulement les rubriques que j'ai déjà mentionné auparavant.

D'après le vieux Typikon de l'Anastasis, celui qui lit l'évangile c'est le πατριάρχης. Dans le Typikon de la Grande Église, édition de Violakis,

---

[44] Τριῴδιον κατανυκτικόν, Rome, 1879, p. 634. Version française d'E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, II, 2, Chevetogne, 1948, p. 117.

[45] *Itinerarium Egeriae*, 33, 2; éd. Maraval, p. 276.

[46] *Ibid.*, 31, 3; éd. Maraval, p. 274.

l'évangile est lu par l'ἀρχιερεύς. La Μεγάλη Ἑβδομᾶς dit que c'est le προεστώς qui le lit. Certains livres (sans doute par accomodation au paroisses) disent: ὁ ἱερεὺς λέγει τὸ εὐαγγέλιον. Et plusieurs documents, à commencer par l'acien Typikon d'Évergétis, disent tout simplement: ἀναγινώσκεται, ou bien: ἀναγινώσκομεν.

* * *

En finissant mon exposé, je voudrais signaler la différence entre les deux termes: *Testament* et *Talent*. Celui-ci est plutôt anecdotique: il indique le contenu d'une de ses parties. Par contre, le premier terme, *Testament*, a un tout autre sens, que je crois plein de signification et de compromis en ce qui nous concerne.

Jésus vient de laisser à ses disciples son mémorial dans le repas eucharistique. Avant d'aller à la mort et quitter ce monde, il fait son testament. Il leur donne le commandement nouveau de l'amour, il leur promet l'envoi et la présence de son Esprit Consolateur qui va les guider vers la vérité pleine. En plus, il prie pour eux afin qu'ils soient un comme lui et sont Père sont un.

Je crois que le titre *Testament* donné par la tradition liturgique à cette péricope a un sens oecuménique de première importance. L'unité des chrétiens n'est pas seulement un désir de Jésus exprimé en prière à son Père, mais elle est aussi le testament que le Seigneur nous a laissé. Et nous, qui sommes les héritiers et les bénéficiaires de ce testament, nous sommes obligés a lui donner accomplissement.

Sebastià JANERAS

LES LECTURES EUCHARISTIQUES[1] DES DIMANCHES DU GRAND CAREME D'APRES LE RITE ARMENIEN[2]

1. Histoire et sources

Tout comme le carême hiérosolymitain, le Grand Carême arménien est constitué de six semaines. Il est accompagné par un geste liturgique important propre au rite arménien: la fermeture du rideau du *xoran*[3], qui se fait la veille du dimanche de *Bun Barekendan*[4], suivie de son ouverture la veille du dimanche des Palmes.

La pratique actuelle des lectures quadragésimales du rite arménien[5] est conforme aux lectionnaires arméniens les plus anciens, témoins d'une époque postérieure au Ve et antérieure au VIIIe siècles[6]. D'après ces textes, nous pouvons distinguer trois groupes de lectures à partir desquelles fut élaboré le système arménien des lectures quadragésimales[7]. Premièrement, les lectures des mercredis et vendredis, ainsi que les lectures de la deuxième semaine de Carême, fournies par l'ancien *Lectionnaire de Jérusalem*[8]. Deuxièmement, les lectures des lundis, mardis et jeudis de Carême que sont les dix-neuf lectures catéchuménales du *Lectionnaire de Jérusalem*. Leur répartition et leur ordonnancement sont propres au rite arménien. Enfin et en troisième lieu, les lectures des samedis et des di-

---

[1] La célébration eucharistique dans le rite arménien est nommée *Patarag*, littéralement « Sacrifice », dénomination traditionnellement précédée du qualificatif « Saint » (*Sourb*). L'usage, largement répandu en Europe occidentale, de désigner la célébration eucharistique dans le rite arménien par le terme « messe » est tout à la fois inadéquat et erroné.

[2] Par « rite arménien », nous entendons le rite conservé et toujours célébré dans l'Eglise apostolique arménienne. L'adaptation romaine de la tradition arménienne par les catholiques de rite arménien est un phénomène à part qui ne peut être inclus dans le rite arménien proprement dit.

[3] Littéralement « tabernacle ». Ce mot désigne l'endroit surélevé où est célébrée la liturgie eucharistique et où se trouve le saint autel.

[4] Le premier dimanche du Carême, intitulé *Bun Barekendan (Bonne Vie)*, met un terme à la période de réjouissance précédant le Grand Carême.

[5] Voir le *Tonac'oyc'* arménien, Jérusalem, 1915.

[6] Pour l'histoire et la présentation synoptique des lectionnaires arméniens les plus anciens, voir C. RENOUX, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie - II. Edition synoptique des plus anciens témoignages* (*Patrologia Orientalis*, tome 48), fascicule 2, n° 214.

[7] Voir C. RENOUX, « Les lectures quadragésimales du rite arménien », dans *Revue des études arméniennes*, tome V, 1968, pp. 231-247. La datation des anciens lectionnaires arméniens avancée dans cet article (VIIIe-XIe siècles) est toutefois dépassée. Dans sa dernière étude sur ce sujet (voir note 6), C. Renoux les situe entre les Ve et VIIIe siècles (voir note 10).

[8] *Lectionnaire de Jérusalem* (*Patrologia Orientalis*, tome 36), fascicule 2.

manches du Carême sont autant d'innovations par rapport au *Lectionnaire de Jérusalem* et sont également propres au rite arménien.

Pour les fêtes des samedis dans le lectionnaire moderne, comme dans les lectionnaires arméniens les plus anciens, nous pouvons distinguer deux groupes. D'une part, les trois fêtes empruntées à l'ancien *Lectionnaire de Jérusalem* – celles de Cyrille de Jérusalem, de Jean de Jérusalem et des quarante martyrs. D'autre part, les fêtes qui font mémoire des Pères, du général Théodore et de Grégoire l'Illuminateur, et qui constituent autant de nouveautés par rapport à la pratique hiérosolymitaine. Les canons de saint Cyrille et de saint Jean restent conformes dans la pratique arménienne au *Lectionnaire de Jérusalem*, bien que ces fêtes ne soient plus célébrées à dates fixes mais les troisième et quatrième samedis de Carême. En revanche, les lectures des fêtes commémoratives des Pères, du général Théodore, de Grégoire l'Illuminateur, et des quarante martyrs, sont propres à la tradition arménienne.

Si le *Lectionnaire de Jérusalem*, omettant les célébrations eucharistiques des dimanches du Carême, mentionne les textes d'une liturgie dominicale seulement pour les dimanches des Palmes, de Pâques, de l'octave et de la Pentecôte, les lectionnaires arméniens les plus anciens, d'après les manuscrits Tubingen 21, Vienne 700, Venise 285, Rome 1(70) et Vienne 3[9], mentionnent en revanche deux célébrations dominicales pendant les six dimanches de Carême: un office du matin et la liturgie eucharistique – une pratique dont l'apparition fut postérieure au Ve siècle et antérieure au VIIIe [10].

Les sources mentionnées prévoient l'ordre suivant des lectures eucharistiques des dimanches de Carême dans le rite arménien: du psaume (toujours pascal 64), du prophète, des apôtres et de l'Evangile, toujours précédé du psaume alléluia 99. Cet ordre remonte au 6e canon du concile de Dvin (555) attribué au catholicos Nersès II [11]. Il prescrit

> d'offrir sans faute, le samedi et le dimanche, le saint sacrifice accompagné, comme c'est la règle, de la psalmodie, de la lecture des prophètes, de l'apôtre et de l'Evangile[12].

La pratique actuelle des lectures des dimanches de Grand Carême de l'Eglise apostolique arménienne est restée fidèle au choix des péricopes proposé par les lectionnaires arméniens les plus anciens, ainsi qu'à leur ordre de lecture. La seule différence réside dans l'ajout d'appellations pour chaque dimanche. Ces appellations d'ordre biblique précisent le thème

---

[9] Références et description détaillée des manuscrits: *ibid.*, pp. 102-105.
[10] Pour la datation, *ibid.*, pp. 106-107.
[11] Ibid., p. 122, note 132.
[12] *Kanonagirk' Hayoc'*, Erevan, 1964, p. 480.

principal de la lecture du jour, essentiellement celle de l'Evangile. Nous retrouvons la majorité des thèmes de ces lectures dans le *Grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*[13] et dans le *Typicon de la grande Eglise*[14] (voir le tableau I). Ce dernier les place avant la sainte Quarantaine, tandis que les lectionnaires hiérosolymitain et arménien les intègrent au Grand Carême. Mais nous verrons plus loin que malgré la proximité thématique des lectures eucharistiques des dimanches du Carême entre le lectionnaire arménien et ceux des églises voisines, *leur système et leur ordonnancement* sont propres à la tradition arménienne.

I. TABLEAU COMPARATIF DES LECTURES NEOTESTAMENTAIRES DES DIMANCHES DU GRAND CAREME

Lectionnaire arménien	**Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem**	**Typikon de la Grande Eglise**
Ier dimanche: Rm 13, 11 - 14, 25 Mt 6, 1-21	Dimanche de la Tyrophagie: *2 Co 6, 2-10* *Mt 6, 1-33*	Dimanche de la Tyrophagie: *Rm 13, 11 - 14, 4* *Mt 6, 14-21*
IIe dimanche: Rm 12, 1 - 13, 10 Mt 5, 17-48	Ier dimanche: Rm 11, 1-5 *Lc 15, 1-10*	Ier dimanche: Hb 11, 24 - 26.32-40 Jn 1, 44-52
IIIe dimanche: 2 Co 6, 1-18 Lc 15, 1-32	IIe dimanche: *Rm 12, 1-16* *Lc 15, 11-32*	IIe dimanche: Hb 1, 10 - 2, 3 Mc 2, 1-12
IVe dimanche: Ep 4, 17 - 5, 14 Lc **16, 1**-31	IIIe dimanche: *Rm 12, 16 - 13, 6* *Lc 18, 1-14*	IIIe dimanche: Hb 4, 14 - 5, 6 Mc 8, 34 - 9, 1
V^e dimanche: **Ph 3, 1 - 4, 9** Lc **17, 20** - 18, 14	IVe dimanche: *Rm 13, 10 - 14, 6* Lc 10, 25-37	IVe dimanche: Hb 6, 13-20 Mc 9, 17-31
VIe dimanche: **Col 2, 8 - 3, 17** **Mt 22, 34 - 23, 39**	V^e dimanche: *Ep 4, 25 - 5, 2* *Lc 16, 19-31*	V^e dimanche: Hb 9, 11-14 Mc 10, 32-45

[13] M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (Ve-VIIIe siècles)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 188-189 et 204-205, Louvain, 1959-1960.

[14] MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise*, ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle, Rome, 1962 et 1963 (OCA 165 et 166).

II. Lectures dominicales des dimanches du Grand Carême dans le rite arménien

Les appellations des dimanches	Lectures
Ier dimanche de Carême: *« La bonne vie » (Bun Barikendan).*	Is 58, 1-14 Rm 13, 11 - 14, 25 Mt 6, 1-21
IIe dimanche de Carême: de l'*Expulsion (Artak'sman)*	**Is 33, 2-22** Rm 12, 1 - 13, 10 Mt 5, 17-48
IIIe dimanche de Carême: du *Fils Prodigue (Anaraki)*	**Is 54, 11 - 55, 13** 2 Co 6, 1-18 Lc 15, 1-32
IVe dimanche de Carême: De l'*Economie (Tntéssi)*	**Is 56, 1 - 57, 21** Ep 4, 17 - 5, 14 Lc **16, 1-31**
Ve dimanche de Carême: du *Juge (Datavori)*	**Is 65, 8-25** **Ph 3, 1 - 4, 9** Lc **17, 20** - 18, 14
VIe dimanche de Carême: de la *Venue (Galstyan)*	**Is 66, 1-24** **Col 2, 8 - 3, 17** **Mt 22, 34 - 23, 39**

En gras: les péricopes dont la lecture dominicale pendant le Grand Carême est propre au lectionnaire arménien.

En *italique:* les péricopes des lectionnaires des Eglises voisines qui se retrouvent dans le lectionnaire arménien.

2. Le contenu des lectures eucharistique des dimanches de Carême d'après le rite arménien

En raison de la longueur des lectures dans la tradition arménienne, nous nous contenterons de mentionner les thèmes les plus importants. Nous accorderons une attention toute particulière à ceux des thèmes qui sont repris au fil des lectures afin de tenter de comprendre le message que nous veut transmettre l'Eglise par cette organisation des lectures.

Ier Dimanche de Carême: de la Bonne vie

Le premier dimanche du Carême, intitulé *Bun Barekendan* (*Bonne Vie*), met un terme à la période de réjouissance précédant le Grand

Carême, symbolisant la vie de l'homme au Paradis avant la chute[15]. La lecture du prophète (Is 58, 1-14) invite au jeûne et au respect du sabbat, demandé par Dieu afin que l'homme reçoive la lumière et soit rétabli, protégé par la justice et la gloire du Seigneur (Is 58, 8).

La lecture de l'Apôtre (Rm 13, 11 - 14, 25), annonce la proximité du salut, en demandant de se revêtir du Seigneur Jésus Christ (Rm 13, 11-14). Pour cela, elle développe le thème du jeûne (Rm 14, 6-9) en le mettant en rapport avec sa finalité: l'acquisition du Royaume de Dieu (Rm 14, 15). La lecture insiste sur le vrai sens du jeûne: tout faire pour le Seigneur. Elle souligne aussi que

> le Règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint (Rm 14, 15).

La lecture de l'Evangile (Mt 6, 1-21) met le thème du jeûne (Mt 6, 16-18) en lien avec les thèmes de la prière (Mt 6, 5-8) et de l'aumône (Mt 6, 1-4), en insistant sur l'attitude principale à respecter en faisant l'aumône, en priant et en jeûnant: agir dans le secret, afin d'acquérir un trésor dans le ciel (6, 19-21).

Ainsi, la lecture du premier dimanche de la sainte Quarantaine a pour perspective tout le Carême, qui est une attente active, dans le jeûne et la prière, de la venue du salut et du Règne de Dieu.

IIᵉ Dimanche de Carême: de l'Expulsion

Le deuxième dimanche de Grand Carême, intitulé *de l'Expulsion (Artak'sman)*, rappelle l'expulsion de l'homme du Paradis. La lecture du prophète (Is 33, 2-22)[16] parle de l'alliance rompue, en évoquant les images de désolation et de feu – les signes du jugement du Seigneur qui juge et délivre.

La lecture de l'Apôtre (Rm 12, 1 - 13, 10) parle du chemin de la délivrance: par une vie spirituelle, par la transformation par le renouvellement de l'Esprit, par le plein accomplissement de la Loi, ce qui signifie par l'amour.

La lecture de l'Evangile (Mt 5, 17-48) reprend le thème de la Loi, en le mettant en lien avec celui du Royaume des cieux, déjà mentionné dans l'Evangile du dimanche précédant dans ses rapports avec le thème du jeûne.

---

[15] Voir *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie - II. Edition synoptique des plus anciens témoignages*, p. 160, note 5.

[16] En gras sont indiquées les péricopes dont la lecture dominicale pendant le Grand Carême est propre au lectionnaire arménien.

Les lectures du deuxième dimanche de Carême affirment ainsi la rupture de l'alliance avec Dieu, qui juge et délivre l'homme à la fois, notamment par le plein accomplissement de la Loi – par l'amour – afin de lui permettre d'entrer dans le Royaume des cieux.

IIIe Dimanche de Carême: du Fils prodigue

Le troisième dimanche du Carême s'appelle du *Fils Prodigue* (*Anaraki*), car on lit pendant la liturgie le quinzième chapitre de saint Luc, et les hymnes sont inspirées du même récit.

La lecture du prophète (Is 54, 11 - 55, 13) insiste sur le thème de la conversion: le mot clé de cette lecture est « venez » (vers le Seigneur). Dieu invite les siens à se nourrir de sa Parole, en faisant la promesse d'une « alliance perpétuelle » (Is 55, 3). La lecture est conclue par l'affirmation de la proximité de la venue du Seigneur:

> Recherchez le Seigneur puisqu'il se laisse trouver, appelez-le, puisqu'il est proche (Is 55, 6).

La lecture de l'Apôtre (2 Co 6, 1-18) développe les questions sur l'héritage du Royaume de Dieu, en aboutissant à la conclusion que les injustes n'hériteront pas du Royaume.

La lecture de l'Evangile du troisième dimanche du Carême (Lc 15, 1-32), comme la lecture du prophète, souligne le thème de la conversion par les paraboles de la Brebis retrouvée (Lc 15, 1-32), de la Pièce retrouvée (Lc 15, 8-10) et du Fils prodigue (Lc 15, 11-33).

Les lectures du troisième dimanche du Carême insistent donc principalement sur la nécessité de la conversion pour hériter du Royaume de Dieu, en rappelant la proximité de la venue du Seigneur.

IVe Dimanche de Carême: de l'Econome

Le quatrième dimanche de Carême est celui de l'*Econome* (*Tntéssi*): pendant la liturgie est lu le seizième chapitre de saint Luc, tandis que les hymnes sont inspirées du même récit.

La lecture du prophète (Is 56, 1 - 57, 21) insiste sur la venue imminente du salut, apportant la paix pour « ceux qui marchent droit » (Is 57, 2) et la guérison pour les gens « rabaissés » et « broyés » (Is 57, 15).

La lecture de l'Apôtre (Eph 4, 17 – 5, 14) exhorte à « se dépouiller du vieil homme » et à « revêtir l'homme nouveau » (Eph 4, 22-23).

L'Evangile (Lc 16, 1-31) présente toute une série de réflexions sur les rapports entre la vie en Dieu et l'argent, personnifié comme puissance qui asservit ce monde (Lc 16, 9-13). La lecture de l'Evangile inclut les paraboles du Riche et de Lazare (Lc 16, 19-31, de l'Econome

(Lc 16, 1-8) et une réflexion sur l'Argent trompeur et le bien véritable (Lc 16, 9-13).

Ainsi, le quatrième dimanche du Carême, relatant le thème de la venue du salut, développe une réflexion sur les rapports entre Royaume de Dieu et les biens terrestres.

Ve Dimanche de Carême: du Juge

Le cinquième dimanche du Carême est nommé dimanche du *Juge* (*Datavori*): on lit à la liturgie le chapitre dix-huit de saint Luc et les hymnes sont inspirées du même récit.

La lecture du prophète (Is 65, 8- 25) annonce la prophétie sur la création « des cieux nouveaux et (d') une terre nouvelle ».

La lecture de l'Apôtre (Ph 3, 1 - 4, 9) développe le thème de la connaissance de Jésus Christ comme Seigneur et exhorte à « devenir semblable à Lui dans mort », afin de parvenir à la résurrection d'entre les morts (Ph 3, 8-12). Elle contient le rappel de l'immanence de la venue du Seigneur: « le Seigneur est proche » (Ph 4, 5). Elle insiste sur l'attente de Sa venue:

> *Notre cité, à nous, est dans les cieux, d'ou nous attendons, comme Sauveur, le Seigneur Jésus Christ* (Ph 3, 20).

L'Evangile du cinquième dimanche de Carême (Lc 17, 20 –18, 14) poursuit sur le thème du Royaume de Dieu. La lecture évangélique (Lc17, 20-37) commence par développer la question du temps et du mode de Sa venue, puis poursuit sur le thème de l'acquisition du Royaume de Dieu, en insistant sur deux qualités nécessaires pour y parvenir: la persévérance dans la prière sans découragement (parabole du Juge qui se fait prier longtemps: Lc 18, 1-8) et l'humilité (parabole du Pharisien et du collecteur d'impôt: 18, 9-14).

Le thème principal du cinquième dimanche du Carême est ainsi la question de la venue du Règne de Dieu et de son acquisition.

VIe Dimanche de Carême: de la Venue

La lecture du prophète (Is 66, 1-24) insiste sur le thème de la venue du Seigneur: « Je viens pour rassembler toutes les nations de toutes les langues » (Is 66, 18). Elle affirme la création par le Seigneur « des cieux nouveaux » et « d'une terre nouvelle » (Is 66, 22) – promesse faite dans la lecture du prophète du dimanche précédent (Is 65, 8-25).

La lecture de l'apôtre (Col 2, 8 - 3, 17) développe le lien entre la mort et la résurrection du Christ, et notre propre mort et résurrection avec Lui par le Baptême (Col 2, 10). Elle exhorte à ne plus se plier aux

règles du monde mais à « rechercher ce qui est en haut, là où se trouve le Christ », en présentant Sa future apparition comme une apparition de l'homme avec Lui en pleine gloire (Col 3, 1). Pour aboutir à cela, la lecture de l'apôtre exhorte à passer du « vieil homme » à « l'homme nouveau », en soulignant que c'est l'amour qui est le maître de ce passage: « l'amour - par dessus tout » (Col 5-10).

La lecture de l'Evangile (Mt 22, 34 - 23, 39) inclut les passages sur le plus grand commandement, sur le Fils de David et son Seigneur, sur les invectives contre les pharisiens et la Lamentation sur Jérusalem. La lecture est conclue par l'allusion à la mort du Jésus Christ et à son retour dans la gloire:

> Désormais vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez: Béni soit, au nom du Seigneur, Celui qui vient (Mt 23, 39).

Ainsi, le sixième dimanche du Carême dans chacune des trois lectures relate le thème de la venue et de « l'apparition » du Seigneur – évènement d'une portée sotériologique pour l'homme. L'Evangile insiste sur le plus grand commandement: aimer Dieu et son prochain.

Conclusion

L'organisation du système des lectures eucharistiques des dimanches du Grand Carême dans le rite arménien fut établie entre les V[e] et VIII[e] siècles. Au cours de l'histoire, chaque dimanche de Carême fut désigné par une appellation en lien avec les lectures et l'hymne du jour. L'ensemble de ces appellations a une visée biblique et non historique, dans la mesure où ils ne relatent pas des évènements de l'histoire de l'Eglise ou de ses figures.

Nous pouvons souligner l'orientation sotériologique des lectures des dimanches de Grand Carême. Elles relatent les événements de l'histoire du salut – l'alliance de Dieu avec l'homme, sa rupture, la promesse d'une nouvelle alliance, la venue, la mort et la résurrection du Christ et sa deuxième venue. Chaque fidèle est inscrit dans l'histoire du salut par la préparation à l'acquisition du Royaume de Dieu. Le thème de l'acquisition du Royaume de Dieu est effectivement l'un des principaux sujets de ces lectures. Le premier dimanche développe le lien entre ce thème et celui du jeûne. Le deuxième dimanche développe les liens entre l'accomplissement de la Loi et l'entrée au Royaume des cieux – un thème propre au rite arménien (Mt 5, 17-48). L'entrée au Royaume des cieux est réservée à ceux qui enseignent la Loi et la mettent en pratique,

et non pas à ceux qui l'enseignent et la transgressent. En reprenant les commandements, le Christ exhorte d'autre part à aller plus loin que les prescriptions de la Loi. Par cela, Il montre que la délivrance de l'homme n'est pas un rétablissement de l'Ancienne Alliance, mais l'établissement d'une nouvelle. Dans les lectures du troisième dimanche du Carême, l'héritage du Royaume de Dieu pour les justes est inséré dans le thème principal de la conversion. Le quatrième dimanche insiste sur le choix à faire entre l'acquisition du Royaume de Dieu ou des biens terrestres. Dans la vie sur terre, l'homme est amené à faire un choix: se mettre au service de Dieu pour acquérir le Royaume ou servir le monde, en cherchant ses richesses (réflexion sur l'Argent trompeur et le bien véritable: Lc 16, 9-13). L'argent trompeur peut cependant être mis au service de l'acquisition du bien véritable – parabole de l'Econome (Lc 16, 1-8). La lecture évangélique du cinquième dimanche du Carême poursuit sur le thème du temps et de la mode de venue du Royaume de Dieu (Lc 17, 20-37), en insistant sur deux qualités nécessaires pour y parvenir: la persévérance dans la prière sans découragement (parabole du Juge qui se fait prier longtemps: Lc 18, 1-8) et l'humilité (parabole du Pharisien et du collecteur d'impôt: 18, 9-14).

Une autre particularité des lectures dominicales arméniennes de la sainte Quarantaine est l'insistance portée sur le thème de l'*amour* pour Dieu et envers le prochain. Ce thème tient une place importante dans les trois péricopes[17], dont la lecture dominicale pendant le Carême est propre au lectionnaire arménien: Mt. 5, 43-48 (l'amour pour les ennemis); Col 3, 14; Mt 22, 34-39 (le plus grand commandement).

Mais le thème principal des lectures quadragésimales des dimanches dans le rite arménien est la venue du Seigneur et du Règne de Dieu. L'allusion y est faite dans les lectures de chaque dimanche sauf le deuxième. Ce thème développé lors des quatre premiers dimanches du Carême, principalement dans les péricopes vétérotestamentaires, prend la place centrale dans les lectures des cinquième et sixième dimanches. La question de la venue du Seigneur et de son Royaume est le thème relaté dans trois péricopes néotestamentaires, dont la lecture eucharistique aux dimanches du Carême est propre au rite arménien. Le premier péricope (Ph 3, 1- 4, 9) souligne non pas seulement l'immanence de la venue du Seigneur (Ph 4, 5), mais aussi insiste sur l'attente de Sa venue:

> Notre cité, à nous, est dans les cieux, d'ou nous attendons, comme Sauveur, le Seigneur Jésus Christ (Ph 3, 20).

---

[17] Mt 5, 17-48; Col 2, 8 - 3, 17; Mt 22, 34 - 23, 39.

Le deuxième passage (Lc 17, 20- 37) développe la question du temps et du mode de la venue du Royaume de Dieu. Le Christ affirme d'une part que le Règne de Dieu, en étant une réalité intérieure, est déjà à la portée des hommes, car il est présent dans Son œuvre de salut. Il affirme d'autre part le caractère eschatologique de la venue du Règne de Dieu, dont l'accomplissement final aura lieu à l'avènement du Fils de l'homme lors de son Jour redoutable. Le troisième passage (Mt 22, 34 – 23, 39) fait également allusion au retour du Christ:

> Désormais vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez: Béni soit, au nom du Seigneur, Celui qui vient (Mt 23, 39).

Ainsi dans la perspective du rite arménien, le Grand Carême est non seulement la préparation à la célébration de la mort et de la Résurrection du Christ, mais aussi et surtout à Sa deuxième venue. Le rite arménien insiste fortement sur le caractère eschatologique de la célébration pascale. Cette accentuation propre à la théologie et à la christologie de l'Eglise arménienne, est un élément de base de l'Eglise ancienne et de la théologie économique des Pères. Elle nous rappelle que la nouvelle alliance est une alliance éternelle, car nous attendons Celui qui est venu, qui vient et qui viendra.

M[me] Gohar HAROUTIOUNIAN-THOMAS

LA NARRATOLOGIE LITURGIQUE BYZANTINE SELON LES PÉRICOPES DOMINICALES DU GRAND CARÊME DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC

I. PRÉSENTATION DE LA LECTURE BYZANTINE DE L'ÉVANGILE DE MARC

Dans l'usage liturgique byzantin actuel, la lecture de l'Évangile de saint Marc est divisée en trois parties selon le système des typika byzantins[1]. En premier lieu, nous trouvons la lecture en semaine, du lundi au vendredi, appelée "lectio continua". Cette lecture comprend deux périodes: la première, à partir du lundi de la douzième semaine après la Pentecôte, jusqu'au vendredi de la dix-septième semaine. Cette période peut être aussi délimitée par deux grandes fêtes: la Dormition de la Mère de Dieu, le 15 août (premier lundi après le congé de cette fête), jusqu'à l'Exaltation de la Sainte Croix, le 14 septembre (vendredi avant le congé de la deuxième fête)[2]. La deuxième période en semaine commence le lundi suivant le Dimanche des ancêtres (la deuxième semaine qui précède Noël), et conduit jusqu'au début du Carême, le vendredi avant la semaine de Carnaval ou trente trois semaines après la Pentecôte[3].

La deuxième étape de la lecture qui nous intéresse plus particulièrement, appelée "lecture cursive" correspond à un cycle "pascal". Ce cycle

---

[1] Voir A. PENTKOVSKY, "Leccionarii i tchetveroevangelia v vizanntiïskoï i slavïanskoï tradiciï", in *Evangelie ot Ioanna,* Saint-Petersbourg, 1998. A.A. DMITRIEVSKY, *Opisanie liturgicheskikh rukopiseï, Typika,* t. I et II Kiev, 1895, pp. 1-152. Et J. MATEOS, "Le Typicon de la Grande Fglise", t. I-II in OCA, 165-166, Rome, 1962-1963.

[2] Voir par exemple *Calendrier orthodoxe* (en russe), Asnieres, 1994 p. 57 et *Calendrier orthodoxe* (en français) de la Fraternité orthodoxe, Paris, 1998.

[3] Sur la lecture byzantine dans la semaine voir W.C. BRAITHWAITE, "The Lection-system of the Codex Macedonianus", in *Journal of Theological Studies* 5 (1904) 265-274. La lecture dominicale de saint Marc ne se lisait pas toujours dans la période du Grand Carême. Dans la tradition palestinienne, d'après les lectionnaires de Jérusalem, l'Église lisait Marc à partir de la fête de Commemoration de l'Église de la Resurrection à Jérusalem, le 13/09, jusqu'à la Nativité du Christ et Luc de la Théophanie jusqu'au Dimanche des Rameaux. Voir M. TARCHNISCHVILI, "Le grand lectionaire de l'Église de Jérusalem" (Ve-VIIIe siècle), t. I-II, Louvain, 1959-1960, in *CSCH,* vv. 188-189, 204-205. Voir aussi G. GARITTE, "Un index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem" in *Muséon* 85 (1972) nn. 3-4, pp. 337-398; et G. GARITTE, "Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï" in *Mélanges liturgiques* offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B, Louvain, 1972. Voir aussi A. PENTKOVSKY, "Leccionarii i tchetveroevangelia v vizantiïskoï i slavïanskoi tradiciï", in *Evangelie ot Ioanna,* Saint-Petersbourg, 1998, Prilozenié, pp. 4-5 et 10.

s'ordonne en une chaîne continue tous les samedis et dimanches, de Pâques jusqu'au Dimanche des Rameaux de l'année suivante. Ainsi ce cycle organise deux réalités: la parole de l'Écriture – l'interprétation, et la célébration eucharistique – le repas. Les lectures de Marc représentent seulement les cinq samedis et quatre dimanches de la Sainte quarantaine. Ces péricopes sont un signe important du développement historique liturgique et de l'interprétation de l'Écriture Sainte[4].

Les péricopes des samedis et des dimanches du Carême:

I Samedi *Mc* 2, 23-3, 5	I Dimanche *Jn* 1, 43-51
II Samedi *Mc* 1, 35-44	II Dimanche *Mc* 2, 1-12
III Samedi *Mc* 2, 14-17	III Dimanche De la Croix *Mc* 8, 34-9, 1
IV Samedi *Mc* 7, 31-37	IV Dimanche *Mc* 9, 17-31
V Samedi *Mc* 8, 27-31	V Dimanche *Mc* 10, 32b-45
VI Samedi *Jn* 11, 1-45	VI Dimanche *Jn* 12, 1-18

Et enfin, la troisième partie de Marc constitue les différentes péricopes des fêtes et autres lectures circonstancielles que nous n'analysons pas dans notre exposé.

Il faut avertir tout d'abord, qu'avant la réforme byzantine à Constantinople du VIIIe siècle, le système lectionnaire des péricopes dans différentes traditions liturgiques n'était pas encore fixé, car nous ne connaissons pas un type unique de lectionnaire déterminant la tradition générale de l'Église[5]. De même, la durée du Carême a beaucoup varié[6]. La mise en parallèle des lectures néotestamentaires pour la Sainte Quarantaine dans les différentes traditions montre bien cette diversité dans le monde chrétien[7].

---

[4] Voir sur le système des péricopes byzantines C.R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1900-09, pp. 327-478.

[5] La répartition des péricopes pendant l'année liturgique est attribuée à saint Sophrone, patriarche de Jérusalem (VII siècle). Le lectionnaire arménien (Paris, B.N., Arm 20) nous montre la pratique de l'Église de Jérusalem. Voir F. CONYBEAR, *Rituale armenorum*, Paris, 1905, p 507. Voir aussi DMITRIEVSKY, *Opisanie...*, Typika, et J. MATEOS, *Le Typicon...*, pp. X-XVIII. Alexis KNIAZEFF, "La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin", Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35), pp. 212ss. Sur l'origine de système lectionnaire voir aussi PENTKOVSKY, *Lectionarii*, pp. 7-8.

[6] Voir G. BONNET, *La Mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*, Paris, 1978, (thèse déposée à l'Institut Saint-Serge), p. 347, note 60. Voir chez SOCRATE, *Histoire eccl.* V, 22 (PG 67 634).

[7] Voir Ivan KARABINOV, *Postnaïa Triod'*; Saint Petersbourg, 1910.

II. Interrogation sur le cadre historique et herméneutique des pericopes

Plusieurs alternatives sont possibles pour développer l'interrogation sur la place des péricopes de Marc dans le système liturgique byzantin dans la période de la Sainte Quarantaine.

Suite à l'étude des typika de deux traditions, celle de Jérusalem et celle de Constantinople, plusieurs liturgistes ont affirmé que les lectures dominicales de Marc et de l'épître aux Hébreux appartiennent au système des lectures "lectio continua". De cette façon, selon eux, les péricopes n'ont qu'un "rapport fortuit" avec les thèmes de la création hymnographique du livre liturgique appelé Triode, utilisé dans cette période, et leur adoption pour cette période de l'année n'a été fixée que "par souci" d'achever la lecture du Nouveau Testament dans le cycle annuel. En opposition aux péricopes de Marc du Grand Carême, on met celles des "Dimanches préparatoires" pour appuyer le lien de ces dernières avec les thèmes hymnographiques[8].

M. Gy, dans son article, sur "La question du système des lectures de la liturgie byzantine"[9] avance l'idée que les péricopes byzantines des dimanches de carême pour les épîtres, et vraisemblablement aussi pour les évangiles, étaient déjà en place dans la deuxième moitié du VIe siècle. Celles du premier dimanche (*Jn* 1, 43-51) devant leur être contemporaines ou légèrement antérieures. Tandis que les lectures des samedis sont venues plus tard pour compléter le système dominical[10]. Tout récemment, Alexis Pentkovsky, a proposé la formation du système lectionnaire byzantin au début du VIIIe siècle sans se prononcer sur la spécificité des péricopes de Marc[11].

Suite à ses interrogations, trois possibilités sont envisageables pour déterminer le classement de nos péricopes dans les calendriers byzantins avant le IXe siècle.

Soit que l'usage palestinien, considéré comme le plus ancien, n'ait jamais été accepté intégralement par la tradition de Constantinople. Soit que l'Église de Constantinople ait élaboré, elle même, son propre système, y compris les péricopes de Marc, "par souci" de sa fidélité au principe de

---

[8] Ivan KARABINOV, ibid., pp. 22-23. Alexis KNIAZEFF, ibid., pp. 226-230; G. BONNET, ibid., p. 186.

[9] P.-M. GY O.P., "La question du système des lectures de la liturgie byzantin", in *Miscellanea Liturgica*, Desclée, 1967, p. 259.

[10] P.-M. GY O.P., ibid., pp. 256-257.

[11] Alexis PENTKOVSKY, ibid., p. 10.

la lecture scripturaire continue[12]. Soit encore, que les péricopes dominicales de Marc, proviennent d'une autre tradition locale, plus ancienne, antérieure au VIIIe siècle et qu'elles aient trouvé finalement place dans les lectionnaires byzantins bien avant cette période[13].

Nous avons pris en considération deux probabilités pour analyser la place des péricopes dans la lecture liturgique: le principe d'accommodation liturgique et la disposition thématique des péricopes choisies pour une catéchèse initiatique au baptême. L'hypothèse d'un contexte baptismal, dans cette dernière admission nous apparaît de ce fait comme possible.

Que connaissons-nous du principe d'accommodation liturgique? Ce principe existe dans la tradition de l'Église au moins depuis le IVe siècle. Il prescrit, pour la Sainte quarantaine la pratique de replacer toutes les solennités du cycle des fêtes fixes aux samedis et aux dimanches, les seuls jours de cette période où la célébration eucharistique est autorisée et pendant laquelle les péricopes sont proclamées dans l'église et interprétées par la suite[14]. Seule la fête de l'Annonciation a été fixée au 25 mars, dans les premières décennies du VIe siècle, quelle que soit son incidence pendant le Grand Carême[15]. Par contre, la fête de la Mère de Dieu, dite de l'Acathiste, qui constituait selon certains manuscrits une seule célébration avec l'Annonciation, en a été séparée et fixée le samedi de la cinquième semaine du Carême[16].

Dans cette même logique, toutes les fêtes de la Sainte Quarantaine ont trouvé leur place liturgique d'aujourd'hui. La fête de saint Théodore Tyron est fixée au premier samedi du Carême avec double lecture (*Mc* 2, 23-3, 5 et *Jn* 15, 17-16, 2)[17] et a ainsi établi un rapport thématique étroit entre le miracle des "colyves" et le sens du jeûne.

Le deuxième exemple de ce même principe d'accommodation historique est la lecture du premier dimanche du Carême (*Jn* 1, 43-51). Cette

---

[12] C'est la suggestion du p. Alexis KNIASEFF, ibid., p. 233 et de G. BONNET. Les deux propositions suivent l'hypothèse de I. KARABINOV, ibid., p. 22ss.

[13] P.-M. GY O.P., ibid., p. 257. A. PNETKOVSKY, ibid., pp. 7-8.

[14] Dès le concile de Laodicée (343-381) il est défendu de célébrer les fêtes des saints pendant le Grand Carême, entre 2 le février et le 25 avril canon 51. Voir concile In Trullo, canon 52 pour la célébration de la divine liturgie. Dans la pratique actuelle byzantine on ne fête pas la mémoire des saints pendant les deux semaines qui entourent Pâques cf. G. BONNET, ibid., p. 312s.

[15] Le concile In Trullo (692), le canon 52 a prescrit de fêter l'Annonciation le 25 mars. Voir P.-M. GY O.P., ibid.

[16] I. KARABINOV, ibid., pp. 36-49. G. BONNET, ibid., p. 490.

[17] Selon I. KARABINOV la fête de Saint Théodore Tyron est la plus ancienne fête fixe déplacée dans le cycle mobile, ibid., pp., 32-33. Cf. *Typikon de la Grande Église*, II, pp. 20-21. Une symétrie byzantine est évidente entre les trois samedis successifs: Samedi des défunts, Samedi des Ascètes et Samedi de Théodore Tyrone.

péricope a été choisie en raison de l'ancienne fête des prophètes Moïse, Aaron et Samuel, avant l'institution du Triomphe de l'Orthodoxie, introduite en 843, après le septième concile œcuménique de Nicée II qui a proclamé la légitimité de la vénération des saintes icônes. Selon les liturgistes, cette péricope pré-pascale de *Jean* (1, 43-52) serait le "reste" d'un ancien système hiérosolymitain[18]. De cette manière, l'absence de lecture de Marc, dans la tradition palestinienne, a permis de supposer que la lecture de Jean a réuni les deux grandes périodes liturgiques: la période de la Sainte Quarantaine, avant Pâques, et le temps post-pascal, jusqu'à la Pentecôte[19].

Toutes les autres fêtes des dimanches de la Sainte Quarantaine (2e Dimanche, saint Grégoire Palamas; 3e dimanche, sainte Croix; 4e dimanche, saint Jean Climaque; 5e dimanche, sainte Marie de l'Egypte) ont trouvé, au cours d'histoire, leur place fixe, le jour du dimanche, selon le même principe d'accommodation liturgique.

Notre approche du problème que pose le système liturgique des péricopes des dimanches ne peut se baser ni sur le principe de "lectio continua" ni sur le choix des péricopes pour les fêtes. Dans la lectio continua en effet, la lecture de Marc est interrompue pour cette période, alors que dans les péricopes tous les saints célébrés ont leurs lectures appropriées.

Notre recherche est construite sur l'analyse narrative et thématique du texte lui-même, car la synchronie interne des péricopes n'a aucun lien avec le contenu doctrinal des fêtes commémorées sauf le dimanche de la Croix.

La méthode de la narration biblique liturgique n'a pas été, à notre connaissance exploitée par les liturgistes modernes. Nous avons cherché les indications bibliques internes et externes qui guident le choix des

---

[18] I. KARABINOV, ibid., pp. 30-31 et KNIAZEFF, ibid., p. 233.

[19] Sur la symétrie byzantine des deux périodes: quarante jours avant Pâques et quarante après voir, G. BONNET, ibid., p. 340s. La lecture de Jean pour les matines de Pentecôte est *Jn* 20, 19-23 et pour la liturgie: *Jn* 7, 37-52-8, 12. Les indices de ce système seraient aussi les deux péricopes de l'Évangile de Jean juste avant la Semaine Sainte. La première relate l'épisode de la résurrection de Lazare (*Jn* 11, 1-45) et celle du Dimanche des Rameaux (*Jn* 12, 1-18) raconte l'onction du Christ, accomplie par Marie, et l'entrée Triomphale du Christ à Jérusalem. Cet ancien système hiérosolymitain de lecture de saint Jean divise le cycle mobile liturgique en deux parties symétriques. Il a permis en premier lieu de mettre en relief la célébrité centrale de la fête de Pâques et de la Pentecôte dans le cycle annuel. La même division symétrique, en deux périodes, avant et après Pâques est appliquée pour les livres liturgiques. Le premier livre, appelé *Triode du Carême*, conduit vers Pâques et le deuxième, le *Triodion Pentecostaire*, conduit vers la Pentecôte. C'est pourquoi dans certains anciens évangéliaires de tradition palestinienne, l'évangile de la Samaritaine (*Jn* 4), est lu le troisième dimanche du Carême, et la guérison de l'aveugle-né (*Jn* 9) le quatrième dimanche. Les mêmes lectures de saint Jean apparaissent dans d'autres anciennes traditions comme dans les Églises mozarabe, gallicane et arménienne. Voir Alexis KNIAZEFF, ibid., p. 233.

péricopes liturgiques byzantines, pendant la période de la Sainte Quarantaine, vers la fête des fêtes: Pâques. La question thématique biblique que nous posons est la suivante: comment aurait pu se constituer l'ensemble du dispositif par lequel le cycle de lecture a obtenu son ordre chronologique actuel dans la période pré-pascale?

D'autre part, l'Évangile de Marc est considéré toujours par les exégètes modernes comme oublié par les anciens auteurs de l'Église car il est très peu commenté et pratiquement pas employé dans l'homélitique et la catéchèse de l'Église depuis le IIe siècle. Par contre le texte de l'Évangile de Marc est étudié aujourd'hui selon les plus récentes méthodes d'exégèse de critique littéraire et est reçu comme modèle de composition rhétorique et narratologique de son époque[20].

Si les textes sacrés de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament, au cours de l'histoire, sont devenus fondateurs du temps liturgique (dans les traditions juives et chrétiennes), ils ont trouvé aussi leur place centrale dans les offices liturgiques mêmes dès les premières siècles. Déjà vers le milieu du deuxième siècle, saint Justin, le philosophe parle « des mémoires des Apôtres qu'on appelle évangiles » et qui sont lus le dimanche au cours de "l'eucharistie"[21]. Le canon de Muratori transmet la liste des livres lus dans la tradition liturgique du II siècle, vers 180. Il faut ajouter le Diatessarône de Tatien vers 160 qui a élaboré des quatre Évangiles, un seul pour l'usage liturgique[22]. Cette ouvrage a connu un succès remarquable dans l'Église ancienne. La tendance composite des quatre évangiles, en un seul, aurait pu influencer les systèmes des péricopes liturgiques composites, que nous retrouvons dans le schéma pré-pascal byzantin Jean Marc Jean.

A côté de la dimension fondatrice et spirituelle liturgique de l'Écriture Sainte, que relève aussi la tradition rabbinique comme les Pères de l'Église, la place même de la lecture, pendant l'année liturgique, permet une véritable interprétation des textes choisis.

Étant donné que la période pré-pascale est par son contenu la plus riche et la plus mouvementée (le temps du jeûne, de la prière, préparation des catéchumènes), le système liturgique byzantin a élaboré à la fois le

[20] Voir la bibliographie dans B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc, composition et genre littéraire*, Herdruk, 1984, pp. 628ss.; Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf, Paris, 1998, pp. 233 55. et *Introduction au Nouveau Testament*, Corina COMBET-GALLAND, *L'Évangile selon Marc*, Labor et Fides, Genéve, 2000, p. 35ss.

[21] Saint JUSTIN, *La première Apologie*, 66, 3, HAMANN, *La philosophie passe au Christ* Paris, 1958 (= *Lettres chrétiennes* 3), p. 94. Voir aussi "A la naissance de la parole chrétienne", Suppl. *Cahiers Évangile* n° 77, pp. 104-129.

[22] EPHREM de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris, (= *Sources Chrétiennes* 121).

"principe de l'accommodation pédagogique scripturaire" et la narration catéchetique pour les nouveaux membres de l'Église. Ainsi la répartition des événements liturgiques correspond aux données scripturaires du temps du Carême. Le fait même que la lecture de l'Ancien Testament soit réservée aux offices vespéraux, et celle du Nouveau Testament aux offices matinaux et eucharistiques est très suggestif[23]. De cette manière, nos pericopes de Marc sont rattachées uniquement au moment de la célébration eucharistique des samedis et des dimanches, les jours appelés liturgiques, par opposition aux jours a-liturgiques, les jours de jeûnes, du lundi au vendredi, sans lecture du Nouveau Testament.

III. UNE APPROCHE DE LA NARRATION THÉMATIQUE LITURGIQUE BYZANTINE

1. La structure rhétorique byzantine: Jean Marc Jean

1. Il est significatif que dans le cycle de Carême les deux lectures de Jean, le premier Dimanche des Prophètes (*Jn* 1, 43-51) et le sixième Dimanche, des Rameaux (12, 1-18), entourent quatre péricopes de Marc. Les deux lectures de Jean imposent le même thème: celui du "Fils de l'Homme", "Roi d'Israël" et le "Fils de Dieu" (*Jn* 1, 49; *Jn* 12, 13). Le premier et le sixième dimanche sont mis, par ce choix, en correspondance, comme deux ouvertures symboliques[24]. La première, pour marquer le début du Carême et la deuxième, le début de l'entrée messianique du Christ à Jérusalem. Dans la première lecture, la confession de Nathanaël: « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël », conduit les fidèles directement à l'entrée triomphale à Jérusalem, vers la proclamation dans la deuxième lecture: « Hosanna! Béni soit au Nom du Seigneur celui qui vient, le Roi d'Israël » (*Jn* 12, 13). La première lecture de Jean, la vocation de Nathanaël, est interprétée comme une intention théologique qui conduit à la manifestation de la "vision" du Christ. Les premiers disciples sont "venus" sur sa parole et ils le "suivent" les uns après les autres. Nathanaël est le type du disciple qui confesse le Christ comme Roi d'Israël. Il est venu avant tout pour "voir" et "connaître". C'est sur le verbe "voir", au sens fort, qui se répète plusieurs fois, que l'évangéliste insiste. Les disciples ont trouvé dès le début le « Fils de Dieu, le Roi d'Israël », « celui qu'annonçaient les Écritures », Nous savons d'ailleurs

[23] Voir chez G. BONNET, *ibid.*, p. 347.
[24] Sur le symbolisme de la Sainte Quarantaine dans la tradition byzantine voir G. BONNET, *ibid.*, p. 340s.

que ses titres messianiques, dans les quatre Évangiles, ne sont prouvés qu'à Pâques, le Jour de la Résurrection. (*Mt* 27, 54; *Mc* 15, 39; *Jn* 20, 31). Mais le dialogue avec Natanaël remplit dès le début sa liste des titres messianiques et prépare la suite en annonçant des "choses bien plus grandes" à venir.

La dernière lecture du sixième dimanche regroupe les deux scènes: l'onction à Béthanie et l'entrée à Jérusalem (*Jn* 12, 1-18). Si le premier épisode (12, 1-11) souligne l'ampleur du geste de Marie pour préparer la mort de Jésus, l'Entrée à Jérusalem (12, 12-18) est triomphale et royale: le Christ est proclamé par la foule, comme au début par Natanaël le Fils de Dieu et le Roi d'Israël (*Jn* 1, 49).

Par la lecture de deux péricopes de Jean, l'Église ancienne donnait au temps pré-pascal une dimension baptismale-christologique. Rappelons que dans l'ancienne tradition de l'Église, la période du jeûne est étroitement liée à la catéchèse sur la personne du Christ[25]. Dans ce contexte liturgique, les images messianiques « Fils de l'Homme, Fils de Dieu » et « Roi d'Israël » ne sont que l'application de la lecture dans le temps de narration liturgique.

Par ce système des lectures, le thème narratif est exprimé au début et à la fin de la première partie de l'Évangile de Jean, le livre des signes (*Jn* 1-12). Un thème fonctionne dans une séquence narrative comme un principe unificateur dans la composition de plusieurs micro-récits. Le passage d'un récit à l'autre se passe par un changement de lieu, de temps et de personnages. Par contre, la séquence narrative est reliée par un thème commun et par la présence d'un personnage principal qui maintient le principe unificateur au travers du changement de lieux et de temps[26].

Dans nos péricopes liturgiques on peut supposer que les deux lectures initiales (pour les catéchumènes et les baptisés) évoquent deux aspects complémentaires de la révélation des trois titres messianiques le Fils de l'Homme, le Fils de Dieu et le Roi d'Israël. Les deux dimanches (1er et 6e avant Pâques) peuvent êtres considérés comme thématiquement complémentaires: les fidèles comme les catéchumènes suivent et accompagnent le Christ dans la marche jusqu'à la Passion et la Résurrection.

La première péricope annonce l'échelle entre le ciel et la terre et l'ouverture du ciel au-dessus du Fils de l'Homme. Et la dernière lecture dévoile le début du mystère du Roi messianique à Jérusalem. Ensemble,

---

[25] Voir sur la liturgie baptismale et pascale à Antioche vers la fin du IVe siècle, Jean CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses Baptismales*, Introduction, p. 66ss (= *Sources Chrétiennes* 50bis). Sur le système des lectures dominicales à Antioche de Sévère d'Antioche, *Patrologia Orientalis*, tome XXIX - fascicule 1, Paris, 1960.

[26] Sur la narratologie biblique voir Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf, Paris, 1998, p. 39ss.

les deux manifestent la marche vers le triomphe pascal. Si le dialogue avec Nathanaël découvre la vision de la "gloire de Dieu", comme jadis Moïse (référence à l'ancienne fête), l'évangile des Rameaux interpelle à penser aux derniers jours du Seigneur, avant la glorification, deuxième partie de Jean (*Jn* 13, 1-17, 26) lue au matines du Vendredi Saint.

Pour les fidèles, le Fils de l'Homme est désormais le Roi messianique que l'Église chante dans les hymnes des Rameaux comme nous lisons: « Ensevelis avec toi par le baptême, Christ notre Dieu, nous avons été rendus, par ta Résurrection, dignes de la vie immortelle. Avec des hymnes nous te chantons: "Hosanna au plus haut des cieux! Béni soit Celui qui vient au Nom du Seigneur, Roi d'Israël" » (la référence à Jean est claire). La thématique dans l'hymnographie des Rameaux est typiquement baptismale et pascale.

2. Les péricopes dominicales de Marc

Si nous avons pris soin d'examiner les péricopes de l'Évangile de saint Marc, insérées entre deux lectures de Jean, le premier et le sixième Dimanche, c'est pour reconstruire une symétrie liturgique byzantine entre deux Évangiles, car leur organisation thématique biblique et liturgique nous semble être entièrement cohérente[27]. Le titre messianique de « Fils de l'Homme » inauguré chez Jean dès le début de l'Évangile se trouve dans quatre lectures de Marc intercalées entre la première et la sixième lecture de Jean.

Du point de vue liturgique on a supposé un arrangement judicieux de la lecture liturgique entre la tradition de Palestine et celle de Constantinople au VIIIe siècle. Mais il est plus probable que l'Église ait cherché les lectures convenables pour initier graduellement les fidèles et les catéchumènes dans le mystère Baptême-Pâques. Ainsi aurait pu se constituer le système pré-pascal et la normalisation des différentes pratiques des lectionnaires dans la tradition byzantine avant le VIIIe siècle.

Si on prend en considération, ce qui a été déjà démontré, que l'instruction baptismale et pascale était étroitement associées dans le judaïsme ancien, le système byzantin des péricopes pré-pascales ne faut-il pas chercher dans la tradition plus ancienne que les typika byzantins des IXe-Xe siècles[28]?

[27] Nous n'étudions pas les péricopes de samedi. Elles sont organisées vraisemblablement anciennement pour compléter le système dominical.

[28] Voir sur l'hypothèse d'un contexte baptismal et pascal de l'Évangile de saint Marc, B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc, composition et genre littéraire*, Herdruk, 1984, pp. 497ss et 542ss.

a) *L'approche rhétorique*

L'hypothèse que le texte de Marc a été considéré comme une sorte d'"haggada" pascale, instaurée dans l'Église apostolique dès le temps apostolique a été soutenue à plusieurs reprises par les exégètes modernes[29].

Ce qui nous intéresse, dans cette approche liturgique, ce n'est pas de retrouver l'organisation du texte de Marc en rapport à l'année liturgique selon le calendrier juif mais plutôt de montrer que dans le texte de Marc se trouve une correspondance authentique et un support solide baptismal et pascal que la tradition liturgique byzantine a conservé.

La composition rhétorique de *Mc* en trois parties: 1° narration 1, 14-6, 13; 2° argumentation 6, 14-10, 52; 3° dénouement 11, 1-15, 47, avec une introduction 1, 1-1-13 et une conclusion 16, 1-8 nous montre que les trois parties de l'Évangile sont ordonnées de façon concentrique, et soutenues par les règles rhétoriques arbitraires dont l'usage est de joindre les différents moments dans un seul ensemble, pascal. Comme le développe B. Standaert, dans sa thèse sur la formation rhétorique de Marc,

> la composition concentrique sous sa forme simple s'entend d'une disposition de trois unités littéraires dont la seconde constitue le point de gravité et dont les extrémités se correspondent de manière symétrique. Ce schéma élémentaire peut être amplifié, en disposant cinq membres à l'intérieur d'un même développement: le troisième membre occupe alors le centre, tandis que le premier et le cinquième se font pendant, de même que la deuxième et le quatrième. Le principe reste le même: le point de gravité se trouve au centre et on observe un effet de correspondance entre ce qui précède et ce qui suit le moment central[30].

Les cinq péricopes du Carême nous semblent construites selon un tel schéma micro-concentrique. La troisième lecture, considérée comme la grande exhortation sur la Croix (*Mc* 8, 34-9, 1) est à la fois le centre de l'Évangile et du Carême. Les deux lectures sur les disciples: l'initiale (*Jn* 1, 43-51) et la dernière (*Mc* 10, 32-45) qui clôt ces lectures, donnent un élément d'antithèse; la vision à venir chez Jean et l'incompréhension des fils de Zébédée, chez Marc. Les deux autres lectures (*Mc* 2, 1-12) et (*Mc* 9, 17-31), entourent le centre de l'Évangile, (*Mc* 8, 34-9, 1). Les deux récits de guérison sont révélateurs de la mise en clôture de la lecture centrale.

---

[29] Voir J. BOWMAN, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Hagadah*, Leiden, 1965. Cette hypothèse est reprise par B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc, op. cit.* Et récemment schématisée par Bernard FRINKLING, *La Parole est tout près de toi. Apprendre l'Évangile pour apprendre à le vivre*, Bayard Édition / Centurion, 1996.

[30] Sur la composition concentrique de Marc voir B. STANAERT, *ibid.*, p. 174.

Cette lecture n'est pas ordinaire puisque elle centralise de multiples rappels sur le chemin du Christ qui conduit les disciples de la Galilée à Jérusalem, du baptême vers la Pâques.

Nous présentons les péricopes de Jean et Marc sous cette forme concentrique

A *Jn* 1, 43-51 les premiers disciples: vision du Fils de l'Homme
B *Mc* 2, 1-12 le récit de guérison: appel des catécumènes
C *Mc* 8, 34-9, 1 La Croix du Fils de l'Homme et la marche a sa suite
B' *Mc* 9, 17-31 le récit de guérison: renoncement des catécumènes
A' *Mc* 10, 32-45 les fils de Zébédée: l'exemple du Fils de l'Homme
A *Jn* 12, 1-18 L'onction de Béthanie et l'entrée à Jérusalem

b) *(*Mc *2, 1-12) Le premier appel des catéchumènes*

La lecture du deuxième dimanche du Carême, dit de saint Grégoire Palamas (*Mc* 2, 1-12), est plus ancienne que la fête du saint, instituée après sa mort en 1359[31]. La péricope relate la guérison d'un paralytique à Capharnaüm et se trouve déjà dans les lectionnaires byzantins du VIIIe siècle comme nous indiquent bien les études sur les lectionnaires liturgiques byzantins[32]. D'autre part, la pratique liturgique d'après le Typikon de Constantinople (IXe s.), faisait immédiatement après cette lecture le premier appel des catéchumènes pour la préparation au baptême, « car il n'était plus possible », comme dit le texte du typikon, « de les accepter après le Dimanche de la Mi-Carême »[33]. Cette tradition liturgique est répandue dans l'Église depuis le concile de Laodicée (343-381). Le canon 45 le dit clairement « après la deuxième semaine de la Sainte Quarantaine, personne ne peut être souscrit pour le baptême ».

---

[31] Le dimanche dit du Fils Prodigue marqué comme dimanche du Carême est devenu le deuxième dimanche préparatoire. Le typikon de la Grande Église indique en ce jour la mémoire de Saint Polycarpe, voir J. MATEOS, *ibid.*, pp. 30-31. *Le Typicon l'Evergetis*, éd. A. MESSINE, a exclu ce dimanche du cycle du Triode. Voir Tryod Evergetis (Typ Mes., pp. 524-525. Et dans les manuscrits du Triodion qui conservent l'ancien système de lecture de Jérusalem voir G. BONNET, *ibid.*, p. 434.

[32] B. METZGER, *The Text of New Testament (Textologie du NT)*, New York/Oxford, 1992, pl. VIII.

[33] DMITRIEVSKY, *Drevneïschié...*, Introduction, p. VIII (manuscrit de Dresde A 104 dans lequel se trouve le texte de cette appel, cf. J. MATEOS, *Typicon de la Grande Église*, p. 31 et p. G. BONNET, *ibid.*, p. 789 et note 119.

Ces données historiques sur cette péricope nous interrogent même si en première apparence il n'y a aucun lien thématique entre le texte de Marc et celui de Jean et entre la guérison d'un paralytique et la préparation au catéchuménat pour le baptême pascal. Mais d'après les typika, la lecture de (*Mc* 2, 1-12) est indiquée comme le premier récit pour initier les catéchumènes au baptême, car pour la catéchèse, le baptême n'est qu'un élément de la fête pascale.

C'est le seul miracle, dans la partie de narration (1, 14-6, 13) qui soit repris pour la lecture liturgique. Il faut remarquer que pour certains exégètes ce récit est considéré comme centre et point de gravité de la première séquence narrative (*Mc* 1, 16 à 3, 6)[34]. Pour d'autres, c'est le récit en tête de cinq controverses, après une journée messianique[35]. Ainsi il oriente le message évangélique progressivement vers la Passion et la Résurrection du "Fils de l'Homme". L'expression le "Fils de l'Homme" se trouve mentionnée dans ce récit pour la première fois dans l'Évangile. D'une part, les scribes aussitôt murmurent, en leurs coeurs, contre le "Fils de l'Homme" en disant: « pourquoi cet homme parle-t-il ainsi? Il blasphème? » Et d'autre part, nous y trouvons l'aspect victorieux de la nouvelle que le Christ apporte « le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre ».

La "paralysie" dans le contexte de l'Évangile n'est qu'un signe pour désigner le péché, l'obstacle de l'Alliance avec Dieu. A l'homme couché comme mort, le Christ annonce: « tes péchés sont pardonnés », « lève-toi (lit. ressuscite), prends ton brancard et marches! ». Dans le plan d'ensemble de Marc, après l'entrée à Jérusalem, le dernier repas s'explique par le sens même de la Nouvelle Alliance conclue sur le sang du Christ, "pour la multitude". Et dans le plan liturgique la vision eschatologique de Daniel (*Dn* 7, 9-15) sur le Fils de l'Homme, qu'annonçait le rêve de Jacob (*Gn* 28, 17), évoquée par le texte du premier Dimanche (*Jn* 1, 51) se réalise dans notre micro-récit, pré-pascal, dans la perspective baptismale.

Par ce premier récit de Marc, la narration liturgique tisse librement son propre enchaînement narratif et assemble les récits les uns aux autres. Le principal critère de la narratologie liturgique est d'introduire les nouveaux catéchumènes par la foi au rite du baptême qui leur sera conféré à la fin du Carême. Le sujet "le pouvoir de pardonner le péché" trouve en cet endroit à la fois son commencement et son dénouement.

---

[34] Voir F.G. LANG, "Kompositionsanalyse des Markus-evangeliums", dans ZThK 75 (1977) 1-24. Une étude de la composition du cadre spatio-temporel et des personnages mis en scène. C'est une approche qui souligne avant tout le calcul stichométrique de Marc.

[35] Voir B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*, p. 175.

c) *(*Mc *8, 34-9, 1) La dernière proclamation pour les catéchumènes*

Si la première lecture de Marc conduit vers la compréhension du message pascal, par la formule thématique « prends ton grabat et marche », le choix de l'Évangile du troisième Dimanche (*Mc* 8, 34-9, 1), dit de la Croix, s'explique bien par le thème principal, annoncé au début de cette péricope: « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui même et prenne sa croix, et qu'il me suive » (*Mc* 8, 34). Les images thématiques, « porter la Croix » et « porter le brancard » jouent un rôle central dans l'Évangile de Marc et dans le temps liturgique du Carême.

Avec la péricope du quatrième samedi de Carême (8, 27-31), (la confession de Pierre, et la première annonce de la Passion et de la Résurrection), la quatrième semaine du Grand Carême constitue le point central de la composition de tout le récit évangélique, un moment transitoire dans le plan de l'Évangile.

C'est un passage de la Croix à la gloire, la révélation du "Fils de l'Homme" comme Roi messianique, qui doit souffrir avant la Résurrection. Mais le sens de la souffrance au milieu de l'Évangile, comme au début de la préparation des catéchumènes est déjà saisi par l'éclat de la Résurrection « qui veut sauver sa vie, la perdra, mais qui perdra sa vie, la sauvera ». Et ce message pascal de la Résurrection est adressé à tous en même temps: aux disciples et à la foule[36]. Prendre sa croix, c'est vouloir perdre sa vie selon ce monde, à cause de la vie en Christ, par le baptême. La péricope se termine avec l'annonce de la proximité de la parousie pascale: « et il leur disait: "en vérité je vous déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne mourrons pas avant de voir le Règne de Dieu venu avec puissance" ». (*Mc* 9, 1).

Et de fait, il apparaît que la tradition liturgique aussi avait établi ce lien entre la structure interne de l'Évangile et le temps liturgique pré-pascal.

La fête de la Croix était célébrée exactement au milieu du Carême, le mercredi[37]. Elle a été déplacée du mercredi au troisième dimanche, selon le principe d'accommodation, pour solenniser davantage la vénération de la Sainte Croix par la lecture évangélique de Marc. Ainsi ce rite s'étendit progressivement, à partir du troisième dimanche à toute la quatrième semaine. La célébration de la Croix au milieu du Carême apparaît pour les fidèles et les catéchumènes qui se préparent pour le baptême, comme une véritable anticipation de la Passion et de la Résurrection. L'institution de cette fête à Byzance, au milieu du Carême, s'explique par le sens du texte même, dans la perspective de Pâques-Baptême.

---

[36] B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*, p. 47ss et 500ss.

[37] D'après le Typikon de l'Église de Constantinople (IXe-Xe s.) la fête de la Croix était célébrée au milieu du Carême, Mi-Carême. Typ. G.E. II, pp. 38-39.

Dans la narratologie liturgique la Croix apparaît au centre de l'Évangile et du Carême, comme un nouvel "arbre de vie" au milieu du Paradis. Elle définit et qualifie le temps tout entier des quarante jours comme un symbole pour l'univers éprouvé. Nous lisons dans le tropaire du mardi de la quatrième semaine (les vêpres à la veille du mercredi, milieu du Carême):

> En supportant la Croix et la Passion au milieu de la terre, Compatissant, tu nous accordas à tous l'impassibilité et la rédemption. Aussi parvenus aujourd'hui au milieu du Jeûne, nous exposons ta Croix à la vénération de tous et l'embrassons dans la joie afin que nous soyons tous jugés digne, ô Verbe de Dieu et le Seul riche en pitié, de contempler ta Passion et ta vivifiante Résurrection, illuminés par les divines vertus.

Nous savons aussi d'après les typika byzantins qu'en ce dimanche, après le chant du trisagion et la lecture de cet Évangile on faisait la dernière proclamation pour les catéchumènes[38].

La structure thématique concentrique nous révèle le lien entre le message évangélique et la narration liturgique. La dimension liturgique de cette péricope saute aux yeux: le message originel de l'Évangile qui se trouve au milieu du texte est l'itinéraire pascal du Christ[39]. La lecture commence par la perspective sur la croix et le renoncement et s'achève avec la venue du Fils de l'Homme dans sa gloire. Le récit suivant, la guérison de l'enfant épileptique, s'inscrit facilement dans la même lumière pascale.

d) *(*Mc *9, 17-31) La préparation au baptême*

L'Évangile du quatrième Dimanche du Carême, appelé Dimanche de saint Jean Climaque (*Mc* 9, 17-31) la guérison de l'enfant épileptique[40], se termine avec l'annonce du Christ à ses disciples: « Le Fils de l'Homme va être livré aux mains des hommes; ils le tueront et lorsqu'il aura été tué, trois jours après, il ressuscitera » (*Mc* 9, 31). Chez *Mc* c'est la deuxième annonce de la Passion et de la Résurrection. Est-ce par hasard que la deuxième annonce de la Passion et de la Résurrection prend sa place immédiatement après le quatrième Samedi du Carême?

---

[38] Voir MATHEOS, *ibid.*, p. 39.

[39] Voir à ce sujet G. DAMBRICOURT, *L'initiation chrétienne selon saint Marc*, Paris, 1970, pp. 31-35. Voir aussi B. STANDAERT, *ibid.*, p. 500ss, note n. 1.

[40] Dans la tradition palestinienne le quatrième dimanche était réservé à la lecture de la Samaritaine (*Jn* 4, 1s). La fête de saint Jean Climaque n'apparaît dans les manuscrits qu'au XIVe s. G. BONNET, *ibid.*, p. 460.

Dans la structure interne de Marc c'est un récit qui encadre, avec le dernier récit (*Mc* 10, 46-52), la guérison de l'aveugle Barthimée, la dernière section (*Mc* 9, 30-10, 54) avant l'entrée du Christ à Jérusalem (*Mc* 11, 1s). Le récit de transition (*Mc* 9, 14-29), est un récit archétype pour tous ceux qui se mettent à la suite du "Fils de l'Homme" vers Jérusalem (*Mc* 9, 30-10, 45).

Si les miracles avant la confession de Pierre (*Mc* 8, 27) et la péricope sur la croix (8, 34-9, 1) révèlent le mystère de la personne du Christ, ce qui importe désormais ce sont les "renoncements" (des catéchumènes et des fidèles) qu'implique la "marche" à la suite du Christ, vers Jérusalem. Le récit du quatrième dimanche de Carême, la guérison de l'enfant épileptique, comme celui du deuxième (*Mc* 2, 1-12) contiennent des expressions typiquement narratives. La guérison même est décrite comme le passage de la mort à la résurrection. En plus, le texte est enrichi par tout un enseignement sur la foi, la prière et le jeûne (*Mc* 9, 23-24.29).

Le récit se termine par: « Ce genre d'esprit, rien ne peut le faire sortir, que la prière et le jeûne ». C'est seulement à l'époque byzantine qu'on a ajouté dans le texte de Marc "et le jeûne". Cet ajout n'est pas anodin pour la critique textuelle ni pour la narratologie byzantine. En effet la locution se trouve dans tous les manuscrits byzantins greco-slaves et non dans les anciens manuscrits antérieurs au Ve siècle[41].

On peut supposer que le récit de guérison de l'enfant possédé était lu dans l'Église pour l'exorcisme des catéchumènes car il contient un grand nombre de traits qui le rattachent au contexte baptismal[42]. La péricope commence: « Maître, je t'ai amené mon fils: il a un esprit muet. L'Esprit s'empare de lui n'importe où, il le jette à la terre et l'enfant écume, grince des dents et devient raide » (*Mc* 9, 17). Les convulsions et l'écume de la bouche sont les signes de l'exorcisme (*Mc* 9, 17.20.26). Marc emploie aussi les verbes "se relever" et "se mettre debout" qui expriment partout ailleurs la Résurrection du Christ (*Mc* 9, 27).

L'intérêt de cette péricope pour nous provient du fait qu'elle est associée à la semaine de la Mi-Carême. Cette semaine était précisément l'occasion du dernier appel des catéchumènes à se préparer pour le baptême et l'exorcisme, le premier appel se faisant après l'évangile du second Dimanche du Carême (*Mc* 2, 1-12)[43]. La portée du miracle est essentiellement didactique comme l'indique la finale du récit: « car il enseigne ses disciple » (*Mc* 9, 30).

---

[41] Voir NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 1993.

[42] Sur l'exorcisme dans l'Évangile de saint Marc voir H.C. KEE, "The Terminology of Mark's exorcism stories" dans NTS 14 (1967) 234-246.

[43] Voir G. BONNET, *La Mystagogie..., ibid.*, p. 455.

Enfin cette lecture montre aussi que le système des péricopes dominicales de Marc est développé selon le principe de gradation thématique liturgique conduisant vers l'Entrée à Jérusalem et la Semaine Sainte et non selon le principe de "lectio continua". Pendant la première période, dès le Dimanche des Prophètes jusqu'à la Croix, les catéchumènes étaient enseignés sur la foi par le jeûne et la prière. A partir de la quatrième semaine commence la deuxième période de la préparation au baptême. C'est la raison pour laquelle jusqu'à aujourd'hui, dans la tradition byzantine, à partir de la quatrième semaine s'ajoutent dans la liturgie des Présanctifiés les litanies pour ceux qui se préparent à la sainte "illumination". La troisième période débute avec le baptême du samedi de Lazare (*Jn* 11, 1s) et la Semaine Sainte jusqu'à Pâques.

e) (Mc *10, 32b-45) La coupe du baptême*

La dernière péricope, du cinquième Dimanche (*Mc* 10, 32b-45), commence par la troisième annonce de la Passion et de la Résurrection et s'achève par la demande des fils de Zébédée. Ainsi se termine selon Marc la section de la montée du Christ vers Jérusalem, chemin unique pour tout disciple marchant à la suite du Christ. Pour la narratologie liturgique cette lecture de Marc est liée à la première lecture de (*Jn* 1, 43-51) et à la lecture de Samedi de Lazare (*Jn* 11, 1-45), le jour du baptême des catéchumènes.

A la fin de la partie centrale (*Mc* 6, 14-10, 52) l'évangéliste a mis, de façon explicite, le thème de la "coupe et du baptême". « Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ou être baptisés du baptême dont je vais être baptisé? » (*Mc* 10, 38).

Les deux premières annonces sur le Fils de l'Homme aboutissent à l'ouverture qui conclut notre lecture. A la demande des fils de Zébédée, le Christ proclame: « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude ».

Dans la succession de ces trois annonces (*Mc* 8, 31; 9, 31; 10, 32-34) qui constitue le coeur de la lecture du Carême (IVe Samedi; IVe dimanche et Ve Dimanche), nous trouvons une évolution évidente. La dernière annonce impressionne parce qu'elle décrit d'avance le déroulement de tout ce qui doit s'accomplir à Jérusalem. L'évangéliste intercale entre les trois annonces toute sa catéchèse sur la passion du Christ et sur la voie chrétienne. La Croix est présente aussi bien dans les péricopes de l'Évangile que dans le livre du Triode.

Le dernier dialogue du Christ avec ses disciples (10, 35-45), qui fait partie de la lecture du cinquième dimanche pose la question thématique de la prééminence dans la communauté et exprime un désir de siéger à la

droite et à la gauche du Seigneur dans sa gloire (10, 37). La lecture de Marc nous offre par ce texte l'image de l'échelle johannique (*Jn* 1, 51), tout à fait appropriée à la lecture liturgique pré-pascale. Le désir exprimé par les fils de Zébédée est annoncé premièrement par le Christ lui-même: Que voulez-vous que je fasse pour vous? Le Christ de Marc ainsi que chez Jean sonde le désir de ses disciples. Le chemin par lequel le désir devra passer pour arriver à sa fin n'est rien d'autre que la vision de la Croix pascale. Dans le texte de Marc, la gloire et la Croix sont aussi exprimées, mais par cette double image – de la coupe et du baptême – figures parfaite de la mort et de la Résurrection. La Croix va toujours avec la gloire. Et la gloire proposée, « pour ceux à qui cela a été préparé... », est en effet le mystère paradoxal de ce Fils de l'Homme johannique du premier dimanche du Carême (*Jn* 1, 52). Le Fils de l'Homme est venu pour servir, jusqu'à donner sa vie pour la multitude (*Mc* 10, 45). C'est le dernier verset du cinquième dimanche de Carême, avant l'entrée à Jérusalem.

3. Les lectionnaires thématiques narratifs

Nous avons remarqué que la question thématique des péricopes dans la narration liturgique, sorties de leur contexte n'est importante que pour la compréhension du message pascal-baptismal. Ainsi ce procédé liturgique qui commence avec Jean et se termine avec Marc et de nouveau recommence par Jean, affirme que la progression thématique concentrique biblique se prête sans difficulté à un autre contexte, liturgique. Nous pouvons dire encore que dans cet esprit ecclésial, l'interprétation liturgique ne s'éloigne pas du texte initial mais accentue l'intensité herméneutique du message, grâce à l'application annuelle du message liturgique.

D'autre part, l'existence des motifs pascaux et baptismaux dans les lectures choisies confirme notre l'hypothèse concentrique des péricopes liturgiques dans un système bien construit. Et il nous semble qu'il y a dans ce système quelque chose de plus qu'une pédagogie uniquement catéchétique. Ce que nous découvrons dans le plan thématique et doctrinal, dégagé plus haut, rejoint l'idée suivante: les textes liturgiques regroupés dans un ensemble bien cohérent obtiennent, à l'aide des plusieurs textes, un statut d'Évangéliaire liturgique selon l'exemple de Diatessarôn, ce qui signifie littéralement "à travers les quatre", dans notre exemple "à travers deux", *Jn Mc Jn*. Cet enchaînement des textes connu depuis Tatien survivra bien au-delà de son initiateur sous la forme de recueils de péricopes à l'usage liturgique, et nous le trouvons dans la tradition des manuscrits sous la forme des lectionnaires liturgiques depuis le IVe siècle. Les péri-

copes pré-pascales de Marc constituent, il nous semble, un anneau précieux dans l'histoire liturgique pour la formation des lectionnaires liturgiques et des typika byzantins.

Conclusion

Pourquoi cette réflexion? Je me suis interrogé comme certains exégètes sur l'ancienne tradition de l'Église: a-t-elle complètement oublié l'Évangile de Marc, ou bien cet Évangile a-t-il trouvé sa place centrale dans la narratologie liturgique byzantine de période pré-pascale en lien avec Jean? Le sujet principal de cet Évangile est précisément de suivre le Fils de l'Homme vers Pâques. Finalement, c'est le thème central de l'hymnographie byzantine et de l'enseignement catéchétique baptismal de l'Église ancienne.

Si notre hypothèse est juste, le rapprochement entre la parole de l'Évangile – interprétation, et la prière de l'Église – liturgie, telle que nous le présentent les péricopes de Jean et Marc reste exemplaire pour la pratique baptismale de l'Église et pour la vie spirituelle des chrétiens Néanmoins, cette interprétation rhétorique liturgique des péricopes évangéliques nous invite à nous interroger sur le lien entre nos anciennes pratiques liturgiques et la lecture moderne des textes évangéliques.

Nicolas CERNOKRAK

LECTURE LITURGIQUE DE PROVERBES 9, 1-11 POUR LES FETES MARIALES BYZANTINES

Parmi les lectures bibliques lues aux fêtes de la Mère de Dieu, nous trouvons deux textes sapientiels de grande importance théologique puisqu'ils traitent de la Sagesse divine: *Pr* 8, 22-30 et *Pr* 9, 1-11.

La lecture de *Pr* 9, 1-11 apparaît pour la première fois au 10e siècle à l'occasion de la liturgie de la Dormition à Byzance, dans le typicon de Patmos qui s'est maintenu à peu près intact dans la liturgie actuelle[1].

Précisons que si *Pr* 8 constitue une des lectures propres de l'Annonciation, le texte de *Pr* 9, 1-11 est la troisième lecture de toutes les grandes fêtes de la Mère de Dieu (exceptée celle de la Présentation au Temple): Nativité, Annonciation, Dormition, ainsi que d'autres comme la fête de l'Intercession (Pokrov) et à celles de plusieurs icônes mariales.

La sagesse est un thème biblique très vaste qui présente plusieurs aspects: Elle apparait d'abord comme une qualité pratique, l'art d'organiser la vie humaine, et qui s'acquiert par l'expérience ou par l'éducation. Des formules frappantes montre le savoir-faire de l'artisan, de la femme sage ou même le discernement du roi et de ses conseillers; en fait il en est ainsi pour tous ceux qui veulent vivre bien, obtenir succès et bonheur. Mais cette pratique doit être fondée en Dieu: lui seul communique la vraie sagesse (*Pr* 2, 6) et celle qu'il attend de l'homme est la crainte du Seigneur (*Pr* 15, 33); le juste ou le sage ne l'obtient que par la prière. Elle est aussi un aspect de la révélation de Dieu dans la Loi, toute pratique de sagesse se trouvant ramenée à son observance et « tous ceux qui s'attachent à elle iront à la vie » (*Ba* 4, 1).

Plus généralement, la sagesse est la compréhension du plan du Seigneur sur les destinées humaines, la révélation de ses mystères pour le monde, inspirée à Daniel, prophète et sage (*Dn* 2, 21-23.28).

Puis, la Sagesse elle même prend la parole: elle affirme son origine divine et se présente comme la compagne de Dieu établie dès l'éternité (*Pr* 8, 22-25 LXX), celle qui vit dans son intimité et collabora à la création, celle qui est le « miroir sans taches de l'activité de Dieu » (*Sg* 7, 26) et qui est venue se fixer en Sion (*Si* 24, 10). A la fois se distinguant de YHWH et s'identifiant à lui, la Sagesse prononce des paroles qui sont

[1] Voir Thierry MAERTENS, « Le développement liturgique et biblique du culte de la Vierge », dans *Paroisse et liturgie* 4 (1954) 239.

celles du Seigneur: « Alors ils m'appelleront, mais je ne répondrai pas, ils me chercheront mais ne me trouveront pas » (*Pr* 1, 28; cf. *Jr* 11, 11).

La Sagesse divine souhaite se faire mieux connaître et, en *Pr* 9, 1-11, elle invite au banquet qu'elle a préparé.

En réalité, cette mystérieuse figure étroitement reliée à Dieu dans l'Ancien Testament est comme un Autre lui-même; elle est présentée comme une personnification imagée d'un des aspects de la révélation du Seigneur: son activité au sein du monde et de son peuple élu par lui.

Pour la pensée chrétienne, mais dans la liturgie byzantine en particulier, le thème de la sagesse va trouver son application dans une ligne plutôt christologique, eucharistique, puis également ecclésiale et mariale.

1. Délimitations biblique et liturgique

Notre texte[2] est contenu dans le ch. 9, qui sert de conclusion au livret 1 des Proverbes (qui en compte neuf). C'est la troisième fois que l'auteur met en scène la Sagesse personnalisée après les ch. 1, 20-33 et 8.

Ce texte se situe à la suite du ch. 8 contenant un discours de la Sagesse, dont le passage central, constitué des versets 22-31, concerne son origine, et dont la conclusion aux v. 32-36, est comme un dernier appel de la Sagesse promettant le bonheur et la vie à ceux qui l'écoutent.

Le v. 1 du ch. 9 constitue donc logiquement le début d'un récit différent. Dans ce ch., l'invitation de la Sagesse hospitalière (v. 1-6) est placée en antithèse de celle de la Femme insensée (v. 13-18). Entre les deux, quelques sentences (v. 7-12) opposent l'impie et le sage. Ces sentences se poursuivent en 12 A-C (propres à la LXX) qui développent le v. 12 et décrivent les maux encourus par "celui qui tourne mal" de manière imagée. En symétrie et à la suite des v. 13-18 sur la Femme insensée, 18 A-D (LXX également) sont un dernier conseil de la Sagesse à son disciple pour le détourner de "cette eau étrangère".

On peut donc délimiter dans le texte biblique la péricope 9, 1-12, alors que le texte liturgique (9, 1-11) exclut le v. 12 qui précise et développe l'antithèse « si tu deviens sage... » / « si tu tournes mal... ». Cette omission ne gène pas le sens général.

[2] L'étude est faite en priorité sur le texte liturgique grec des Ménées. Nous avons deux traductions françaises, celle du P. Denis Guillaume et celle du P. Mercenier; bien qu'assez proches, elles ne concordent pas entre elles et n'ont pas choisi les mêmes variantes textuelles. Le P. Mercenier est plus proche des Ménées grecques et de la traduction française de la Septante (coll. *La Bible d'Alexandrie*). Les différences essentielles entre le texte des Ménées, la Septante de l'Eglise grecque et celle de Rahlfs seront indiquées en notes.

2. Le texte

V. 1 à 6: *l'invitation de la Sagesse.*

V. 1-3: *préparation de l'invitation.*

La Sagesse se présente ici comme une hôtesse, une maîtresse de maison invitant à un banquet: elle a édifié sa demeure, préparé un repas somptueux et invite tous ceux qui veulent venir.

Au v. 1, "Sagesse" est employé avec l'article défini qui caractérise sa personnification ('Η σοφία). Sa maison semble fastueuse, car étayée de ou établie sur (ὑπήρεισεν, de ὑπερείδω) sept colonnes. Ces dernières caractérisent, dans l'Antiquité, une maison riche avec une cour intérieure ou un palais. Le nombre "sept" est un chiffre symbolique pour les Juifs[3], une série complète souvent liée au sacré ou à des théories apocalyptiques[4].

Au v. 2, d'autres détails font penser à un temple: « elle a immolé (ἔσφαξεν, de σφάττω, tuer ou immoler) ses victimes (θύματα) ». Ce dernier mot a une connotation cultuelle car il s'agit de bêtes de sacrifice, abattues rituellement.

Puis, « elle a mélangé, dans le cratère, son vin ». La précision "dans le cratère" (grand vase; absent du Texte hébreu Massorétique) va dans le même sens: nous retrouvons ce terme à propos du sacrifice de l'alliance au Sinaï par Moïse (*Ex* 24, 6 LXX) et dans la description du mobilier de la Demeure du désert pour des vases sacrés (*Ex* 25, 31 LXX).

"Κρατήρ" est repris au v. 3b: la Sagesse envoie ses serviteurs [inviter] au cratère[5], c'est à dire [inviter] à boire de son vin qu'elle a mélangé (ἐκέρασεν[6]) dans un grand vase. Cette invitation (v. 3a) se fait sous forme d'une très haute proclamation (μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος). C'est-à-dire sur des hauteurs ou bien d'une manière retentissante. Nous avons les images de la préparation d'un banquet magnifique de pain et de vin dans le cadre du Temple.

Très tôt, l'Eglise ancienne a rapporté ce texte à l'Incarnation du Verbe, identifiant la Sagesse et le Christ à la suite du NT (*1Co* 1, 24). Pour S. Hippolyte (3e siècle), « le Christ, sagesse et puissance du Père, s'est construit une maison, sa chair, qu'il a prise de la Vierge... » et les

[3] *Is* 30, 26; *Za* 3, 9. Les sept aspersions d'huile sur l'autel pour le consacrer (*Lv* 8, 11).

[4] Les sept jours de la création, le 7e étant le jour saint du Sabbat et les 70 semaines d'années de Daniel aboutissant au jour du Salut (*Dn* 9, 24).

[5] 'ὡς ἐπὶ κρατῆρα (ménées gr.); ἐπὶ κρατῆρα (Sept. Egl. gr. et Sept. Rahlfs).

[6] De κεράννυμι, mêler de l'eau au vin pour le tempérer ou remplir un cratère de vin trempé.

sept colonnes sont les sept dons du Saint Esprit qui reposèrent sur lui (*Is* 1, 2-3 LXX[7]), les victimes sont les martyrs; le vin mêlé, « sa divinité unie à sa chair... Sauveur né de la Vierge, sans confusion du Dieu et de l'homme ... »[8].

L'interprétation christologique sera très souvent reprise et développée postérieurement: « écoute la Sagesse, dit Origène: "Il s'est bâti une maison". Pour moi, je pense qu'il est plus exact d'entendre cela de l'incarnation du Seigneur »[9]. Pour Origène, le Fils est toujours considéré comme la Sagesse du Père et « pour qu'elle daigne faire pour nous un grand festin ... » (Origène cite à la suite *Pr* 9, 1-3 LXX), il nous faut nous « approcher de la parole de Dieu avec les dispositions d'esprit et la foi voulues »[10]. « La Sagesse, dit S. Athanase, autrement dit le Verbe et le Fils de Dieu... s'est édifiée, en vue de nous sauver, une maison dans le sein de Marie, Mère de Dieu »[11].

La tradition byzantine plus tardive a repris les mêmes idées. Dans sa Question-réponse 42, Anastase le Sinaïte (7ème siècle) dialogue ainsi:

— Que veut dire: « la Sagesse s'est bâtie une maison »?

Le Christ, Sagesse et puissance de Dieu le Père, a bâti sa propre chair; « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous ».

— « Elle a édifié sept colonnes »: [cela désigne] l'hebdomade (les sept dons) du Saint Esprit, comme le dit Isaïe: il fera reposer sur lui les sept esprits de Dieu (*Is* 11, 2-3 LXX).

— « Elle a égorgé ses victimes »: [cela désigne] les prophètes qui périrent en leur temps de la main des infidèles pour la vérité.

— « Elle a mélangé son vin dans un vase »: après avoir, dans le sein de la Vierge, uni sa Divinité à la chair comme du vin immélangeable, le Sauveur est né d'elle, Dieu et homme sans mélange[12].

Dans ces deux exemples, la maison de la Sagesse est désignée à propos de Marie; cette maison est la chair, la nature humaine du Verbe qu'il a prise de la Vierge. L'Incarnation s'est faite en elle.

Les textes liturgiques reprennent cette interprétation de l'Incarnation du Verbe Sagesse de Dieu en l'associant à la Mère de Dieu qui l'a enfantée.

---

[7] Pour le TM, L'Esprit a six dons.

[8] In Prov., fragm, PG 10, col. 625-638. Cité par E. CATTA, *Sedes Sapientiae, Maria*, t. 6 (1961), p. 739.

[9] ORIGENE, *Homélies sur l'Exode 6, 12*, Paris, 1985 (= *Source chrétienne* 321); p. 199.

[10] ORIGENE, *Homélies sur la Genèse14, 4*, Paris, 1976 (= *Source chrétienne* 7 bis), p. 347.

[11] Contre les Ariens, II, PG 26, col. 241. Cité par E. CATTA, *op. cit. Maria*, t. 6 (1961) p. 739.

[12] PG 89, 593; cité par J. MEYENDORF, *L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine*, Paris 1959 (= *Cahiers archéologiques*), p. 260.

Voici un exemple dans le même sens que précédemment:

> La Sagesse a bâti sa divine maison, demeurant d'une façon qui dépasse l'esprit, la raison, dans ton sein pur, immaculé, purifié par l'Esprit, Vierge toute-digne de nos chants[13].

D'autres tropaires visent plus directement la Mère de Dieu en mettant en valeur son rôle personnel. L'Incarnation se fait aussi par son acceptation, la Vierge est elle-même la maison de la Sagesse:

— A ce sujet, un theotokion revient très souvent avec plusieurs variantes:

> Mère de Dieu, tu a conçu, sans être consumée, en ton sein la Sagesse et le Verbe de Dieu, tu as mis au monde celui qui par qui le monde est soutenu, tenant dans tes bras celui qui tient la terre dans ses mains, le nourricier de l'univers, l'auteur de la création...[14].

— Il est aussi souvent question de Marie enfantant la Sagesse personnifiée (hypostatique):

> Ouvrant la bouche, je me suis proposé de te chanter, Vierge pure qui enfantas la Sagesse personnifiée (σοφίαν τοῦ Θεοῦ την ἐνυπόστατον); mais ne pouvant le faire en mon impureté, comme il est juste, je demande, Très Pure ton secours[15].

V. 4-5: *l'invitation.*

V. 4: la Sagesse s'adresse à l'insensé (ἄφρων; sens aussi d'ignorant). L'insensé est le contraire du sage, comme le sont les "dénués de sens" (ἐνδεέσι φρενῶν), sans intelligence de la vie ("privés de coeur", TM). Ce sont eux qu'elle souhaite attirer à son repas de pain et de vin;

V. 5: « venez »[16] et mangez de mon pain[17] et buvez de mon vin que j'ai mélangé [18] pour vous.

Ce banquet est l'expression en style sapientiel d'un thème déjà présent par ailleurs dans la Bible, celui des repas sacrificiels confirmant les alliances ou accompagnant les fêtes en présence du Seigneur, en particulier lors du sacrifice de l'agneau pascal en *Ex* 12, 1-14, mémorial du Salut d'Israël. En *Ex* 24, 4-11, quand l'alliance du Sinaï se conclut par un

---

13 Matines du 7 août, ode 3, ménées d'août. Les citations liturgiques proviennent des recueils traduits par Denis Guillaume, Roma, Diaconie apostolique.

14 Matines du 11 octobre, théotokion.

15 Matines du 8 janvier, ode 1, théotokion.

16 ἔλθετε (ménées gr. et Sept. Egl. gr.); ἔλθατε (Sept. Rahlfs).

17 τὸν ἐμὸν ἄρτον: "mon pain" (ménées gr.); τῶν ἐμῶν ἄρτων "mes pains" au sens collectif (Sept. Egl. gr. et Sept. Rahlfs).

18 κεκέρακα (ménées gr.) et ἐκέρασα (Sept. Egl. gr. et Sept. Rahlfs), du même verbe κεράννυμι (v. note 6).

sacrifice et un repas, Moïse asperge l'autel et le peuple avec le sang du sacrifice comme signe de cette alliance, puis lui même, Aaron et les anciens d'Israël "mangèrent et burent" en communion avec le Seigneur.

Isaïe, dans la même ligne, prophétise des banquets messianiques de salut qui associeront sans fin YHWH et son peuple (*Is* 55, 1-3; 25, 6). Ces repas trouvent leur sens dernier dans le repas pour la nouvelle alliance du Christ et de ses disciples (*Mt* 26, 26-29; *1 Co* 11, 23-25). Jésus s'y exprime dans des termes voisins de ceux de la Sagesse.

Le banquet de la Sagesse a donc été vu à juste titre comme une préfiguration de l'eucharistie[19].

Ainsi, pour Hippolyte, « quand la sagesse de Dieu s'écrie: "Venez, mangez de mon pain, buvez le vin que je vous ai préparé", elle ne désigne rien d'autres que la chair divine du Sauveur et son sang précieux qu'il nous donne à manger et à boire pour la rémission de nos péchés »[20].

Ce repas est pour les justes, interprète Origène: c'est pour eux que « la sagesse dresse sa table, tue ses victimes, mêle son vin dans la coupe et appelle à haute voix ». D'après l'Ecriture, continue t-il, ce ne sont pas « les riches ou les sages de ce monde » qui doivent venir, mais « ceux qui sont dépourvus de sens... » c'est-à-dire ceux qui ont appris du Christ à être « doux et humbles de coeur » (*Mt* 11, 29). Ce sont ceux là qui « viennent au festin de la sagesse »... sentent « la faim de la Parole de Dieu » s'attablent dans le royaume du Père, mangent de l'arbre de vie et boivent de la vraie vigne, le vin nouveau avec le Christ[21].

Notons l'interprétation positive des "dénués de sens": ils sont appelés, non pour se corriger d'un défaut, mais en raison d'une qualité déjà établie.

V. 6 -11 Au v. 6, la Sagesse relance son invitation, mais à présent d'une manière plus nettement symbolique:

6a - « Quittez la folie et vous vivrez »[22]. Remarquons que la Septante de l'Eglise grecque écrit: « quittez la folie afin de régner pour toujours » (ἵνα εἰ τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε). Cette dernière leçon (des trois grands onciaux A, B et S) pourrait être un emprunt à *Sg* 6, 21[23].

6b - « et recherchez l'intelligence afin d'avoir une bonne vie »[24].

---

[19] On a retrouvé, sculptés sur des monuments anciens, des cratères remplis de pain et de raisins symbolisant les éléments eucharistiques, voir H. LECLERCQ, article « cratère » dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL).

[20] HIPPOLYTE DE ROME, *In Prov.*, 9; cité par Soeur Gabriel Peters, Lire les Pères de l'Eglise, Paris, 1981, p. 336..

[21] ORIGENE, *Homélies sur la Genèse 16, 4; op. cit.*, p. 385.

[22] Ménées gr. et Sept. Rahlfs; Sept. de l'Egl. gr.: « quittez la folie afin de régner pour toujours ».

[23] *Les Proverbes, Bible d'Alexandrie* n° 17, note sur le v. 6, Paris, 2000, p. 213.

[24] Ménées gr. et Sept. Rahlfs; Sept. Egl. gr.: « et recherchez l'intelligence ».

Ici φρόνησις, intelligence / prudence s'oppose ici à "ἀφροσύνην", folie. Ces deux mots dérivent de la même racine.

6c - « Et rendez droite[25] par la connaissance votre intelligence » (σύνεσις, sens courant de compréhension).

Ce festin est en réalité un festin symbolique; la nourriture que propose la Sagesse est alors son propre enseignement, c'est-à-dire elle-même, ainsi qu'il est dit par ailleurs: « mange du miel, fils, il est bon le rayon, pour que se délecte ta gorge: c'est ainsi que tu sentiras la sagesse en ton âme » (*Pr* 24, 13-14a LXX). C'est un enseignement pour la vie et l'intelligence, celui de Dieu, ainsi que l'attestent d'autres passages sapientiaux (*Pr* 8, 35).

L'interprétation eucharistique est également celle des hymnographes qui paraphrasent le textes des Proverbes.

Voici quelques strophes du jeudi saint, de S. Cosmas de Maïoum:

> Initiant aux mystères ses amis, la vraie sagesse de Dieu préparait la table chargée d'une nourriture pour les âmes et remplissait pour les croyants la coupe de l'immortalité; approchons-nous pieusement et exclamons nous: Il s'est recouvert d'une gloire éclatante, le Christ notre Dieu.
> Prêtons tous l'oreille, fidèles, à la sagesse incrée et consubstantielle de Dieu qui nous adresse ce message retentissant, car elle nous crie; « Goutez à ceci et, sachant que c'est moi le Christ, exclamez-vous; Il s'est couvert d'une gloire éclatante, le Christ notre Dieu »[26].

Les derniers versets, de 7 à 11 sont une séries de meshalim, de sentences en commentaire du v. 6 et développant la même idée: seul un juste, un sage se laisse instruire et corriger (v 7-9), en opposition au méchants et à l'impie[27]. Est juste, dans l'AT, celui qui cherche à correspondre, dans sa conduite, à la volonté de Dieu. Dans ce contexte, au v. 10, est rappelé l'attitude religieuse fondamentale des livres sapientiaux: « le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur », puis le v. se poursuit: « et le conseil des saints, c'est l'intelligence » (σύνεσις) et le texte grec ajoute: « car connaître la Loi est le fait d'un bon esprit » (διάνοια: pensée, faculté de réfléchir, intention)[28].

Ce stique, propre au grec, fait sens, car est un juste et un sage, dans l'AT, celui qui cherche à faire la volonté de Dieu, laquelle consiste

---

[25] κατορθώσητε ménées gr.): κατορθώσατε (Sept. Egl. gr. et Sept. Rahlfs).

[26] Grand Jeudi, matines, 1ère ode.

[27] V. 7b: « S'il reprend l'impie, il se le reprochera à lui-même » (Sept. Egl. gr., Sept. Rahlfs et ménées gr.); les ménées gr. ajoutent, seules, renforçant le sens: « car pour un impie, les reproches sont comme des meurtrissures ».

[28] Présent dans nos trois versions grecques et absent du TM.

principalement à observer la Loi. C'est aussi, dans la ligne sapientielle, identifier le contenu de la Sagesse avec la pratique de la Loi (*Si* 19, 20ss; *Ba* 4, 1...).

Le v. 11 arrive en conclusion dans la péricope liturgique et fait inclusion avec le v. 6: la Sagesse promet au sage une bonne vie, une vie longue, c'est sa seule espérance, encore largement terrestre à l'époque de la compilation du recueil hébraïque des Proverbes et sans grande modification de la part de la traduction de la Septante. On peut lire pourtant en *Pr* 11, 7 (LXX) un texte différent du TM et qui lui est antithétique: « Au décès de l'homme juste, son espérance ne périt pas »[29]. Ici la Septante ne précise pas, mais laisse transparaître une espérance par de là la mort.

Dans les écrits sapientiels, le salut du sage est évoqué, mais sans réel arrière-plan eschatologique: « chemins de vie, les méditations de l'intelligent, pour que, se détournant de l'Hadès, il soit sauvé » (*Pr* 15, 24 LXX). Cependant, pour le livre de la Sagesse, postérieur (30 av. JC), l'espérance est plus nette: "les justes vivent pour toujours" (5, 15), leur espérance est "pleine d'immortalité" (3, 4), car à leur mort, Dieu les met en sureté (4, 17).

La vraie vie, la Vie divine et le Salut sont donnés par la Sagesse du Père enfantée par Marie:

> Très Sainte génitrice de Dieu, tu a servi de demeure à la Sagesse qui dépasse tout savoir, salut de tout fidèle et seule digne de nos chants, car pour nous tu enfantas l'universelle et divine rédemption[30].

Toutes ces interprétations demeurent essentiellement christologiques: la Mère de Dieu est la maison de la Sagesse, cette dernière trouve son sens dans le mystère de l'Incarnation et dans le mystère de l'Eucharistie qui le prolonge.

Pourtant, le fait que la liturgie byzantine emploie ce texte pour de nombreuses fêtes de la Mère de Dieu (joint à *Pr* 8, 22-30 à l'Annonciation), alors qu'elle ne l'emploie pour aucune fête du Christ, le fait également que la Sagesse soit une figure fémine incline à penser que la Sagesse a également un aspect plus proprement marial et ecclesial:

C'est en tant que "maison de la Sagesse" que la Mère de Dieu est délivrée de la mort après sa dormition:

> La Sagesse ayant transférée sa maison de la terre dans les demeures célestes, l'a remplie maintenant de gloire divine[31].

---

[29] Le TM dit: « Quand meurt le méchant, son espoir périt, et l'espoir mis en ses richesses périt aussi ».

[30] Matines du 27 décembre, ode 1, théotokion.

[31] Office de l'Ensevelissement de la Mère de Dieu, matines, 2ème stance, tropaire après le v. 78 du ps 118.

Dans certains hymnes, la nouriture qu'offre la Sagesse symbolise la vraie doctrine opposée aux hérésies, la Sagesse est toujours le Verbe, mais l'Eglise est son porte-parole:

> écoutons l'Eglise de Dieu proclamer d'une voix haute: « Celui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive » (*Jn* 7, 37); le vase que je porte est le vase de la Sagesse. Cette boisson, je l'ai mêlée à la Parole de Vérité[32].

Dans cette même ligne ecclésiale, la Sagesse est aussi le Dessein de Salut de Dieu; c'est le mystère de sagesse demeuré caché de toute éternité et à présent manifesté en Christ (*1 Co* 2, 7; *Col* 2, 2-3). Ce mystère s'est manifesté en Marie: ainsi en témoigne un tropaire des matines du dimanche:

> O Vierge, le mystère prédestiné jadis et discerné avant les siècles par le Dieu qui connaît tout, maintenant, arrivé à son terme, en ces temps qui sont les derniers, s'est manifesté dans ton sein[33].

Et ce mystère de sagesse est connu grâce à l'Eglise (*Ep* 3, 9-11). Si la Sagesse se révèle en Christ, elle se révèle aussi dans l'Eglise puisque l'Eglise, Corps du Christ, annonce le Christ et toute la réalisation du Salut par l'annonce de la Parole de Dieu et des sacrements. Nous avons aussi parfois quelque expressions liturgiques qui font des parallèles entre l'Eglise et la Mère de Dieu:

> Au jour de sa naissance le monde connaît le renouveau; en son enfantement l'Eglise est revêtue de sa beauté; elle est le Temple saint, le tabernacle de Dieu...; en elle s'accomplit le mystère étonnant de l'ineffable union des deux natures en la personne du Christ[34].

Le fait que le Verbe Sagesse s'incarnant, trouve demeure dans le sein de la Mère de Dieu et aussi dans l'Eglise, explique pourquoi *Pr* 9, 1-11 a été choisi comme lecture liturgique à la fois pour les fêtes mariales et pour l'office de la Dédicace d'une Eglise. Il ne s'agit pas d'un parallèle personnel entre Marie et la Sagesse, mais du témoignage liturgique que la Sagesse divine s'est bâtie une maison, qui est la nature humaine, la Mère de Dieu, l'Eglise.

Mme Françoise JEANLIN

---

[32] Dimanche des Saints Pères des conciles oecuméniques, matines, ode 6, ikos de S. Germain de Constantinople, cité par J. MEYENDORF, *op. cit.*, p. 261.

[33] Ode 3, 5e ton. *La Prière des Eglises de rite byzantin* (dimanche, octoèque selon les huit tons), tome 3, réalisé d'après les travaux du P.E. MERCENIER, p. 999.

[34] Nativité de la Mère de Dieu, Grandes Vêpres, apostiches.



IV
ENJEUX THÉOLOGIQUES

LES LEÇONS SCRIPTURAIRES DE LA MI-PENTECOTE

> Pour les amis du Seigneur, les occasions de célébrer des fêtes ne manquent pas (...) Nous célébrons donc une fête en ce jour parce que le Christ médiateur a abattu le mur mitoyen de séparation. Elle est en effet au milieu, la fête de ce jour. Au milieu de quoi? de la Résurrection du Seigneur et de la venue de l'Esprit Saint[1].

C'est par ces paroles que Léonce, notre premier témoin de la célébration d'une fête au milieu de la Cinquantaine pascale à Constantinople, définit la Mi-Pentecôte. Ce témoignage nous informe que cette fête loin de rompre l'unité de la Cinquantaine, semblait plutôt devoir la mettre en lumière. Nous n'en trouvons en tout cas que quelques rares mentions chez les Pères et aucune n'est antérieure à l'époque où le quarantième jour après Pâques est devenu la solennité de l'Ascension du Seigneur.

Signalée dès la fin du XIXe siècle par les liturgistes en Occident, sous le nom de « Mediante die Festo »[2], comme fête antique, elle était déjà célébrée dans le rite byzantin à haute époque pendant sept jours, du quatrième mercredi au cinquième mercredi de la Cinquantaine pascale qui eux n'avaient pas de dénomination propre. Elle était dotée de plus d'un tropaire propre, ce qui est l'indice du caractère stational de sa célébration avant le Xe siècle.

La leçon évangélique du jour y était (comme de nos jours) empruntée au quatrième Évangile (*Jn* 7, 14-30): « on était déjà au milieu de la fête », alors que la seconde partie de ce chapitre (*Jn* 7, 37-53) était affectée au dimanche de la Pentecôte. Ainsi l'interdépendance des deux fêtes était-elle soulignée de manière concrète.

Si toutefois dans l'Évangile ces mots se réfèrent au jour médian de la Fête des Tabernacles, il faut noter que dans l'année liturgique, ils ont servi à indiquer la moitié des sept semaines du temps pascal. Nous aurions donc ici, malgré sa congruence avec le système de lecture continue, affaire à une lecture choisie. Pour le mercredi de la cinquième semaine qui clôture la solennité, on trouve la leçon *Jn* 6, 5-14 (la multiplication des pains distribués aux 5000), ce qui interrompt aussi la lecture continue du quatrième Évangile. Le dimanche qui la précédait, on lisait *Jn* 5, 1-15 (le Paralytique) et le dimanche qui la suivait on lisait *Jn* 4, 5-42 (la

---

[1] C. DATEMA - P. ALLEN, *Leontius, Presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies, translated, introduced and anotated*, Brisbane, 1991.

[2] Cf. DACL, « Mediante die Festo ».

Samaritaine). Cette dernière lecture interrompt également la lecture continue. Cette perturbation du système de lecture continue de Jean durant la Cinquantaine est peut-être l'indice d'un autre système qui aurait préexisté à celui qui à partir du Xe siècle ne connaîtra plus de modifications majeures[3]. Ces lectures qui ont résisté à un système de distribution plus récent, semblent entretenir entre elles des liens thématiques très fort sur lesquels nous reviendrons. Avant de s'essayer à une quelconque explication du phénomène, il convient de faire l'état des témoignages touchant à cette solennité avant le Xe siècle.

1. Les témoignages anciens

a) *L'homilétique*

La première attestation de la fête se trouve paradoxalement en Occident chez Pierre Chrysologue et nous conduit donc à Ravenne dans le second quart du Ve siècle. Il prononça à cette occasion le sermon 85 de la collectio feliciana[4]. L'évêque y donne un sens spirituel à *Jn* 7, 14: le temple auquel monte le Seigneur *mediante die festo*, c'est le cœur de l'homme pour qu'unis à lui nous puissions monter vers le Père. D'après Olivar, Pierre Chrysologue apparaît dans ce sermon comme un défenseur de la fête en question. Pour ce dernier, la fête qui existait depuis longtemps à Ravenne tombe en désuétude au moment où Chrysologue prêche. C'est pourquoi ce dernier insiste pour qu'on continue de la célébrer, invoquant la tradition des Pères. Ainsi il s'agirait bien d'une fête assez ancienne, très probablement antérieure à la solennisation du Quarantième jour (l'Ascension). L'Ascension passant dans les mœurs a peut-être porté ombrage à la Mi-Pentecôte, introduisant une nouvelle conception du Temps pascal[5]. Elle ne disparaît pas pourtant tout à fait en Occident dans les sacramentaires ambrosiens du haut moyen âge qui donnent tous une messe *In mediante*[6]. Dans celui d'Aribert[7] la préface reprend le thème du *Christus Magister* (Thème de *Jn* 7, 14-30). La fête semble donc attestée

---

[3] Sur ces questions voir P.-M. GY, « La question du système des lectures de la Liturgie byzantine », *Miscellanea Liturgica in onore di sua Emminenza, il Cardinale Giacomo Lecaro*, II, Rome, 1967, pp. 252-261.

[4] S. Pierre CHRYSOLOGUE, *Sermon* 85; PL 52, c. 440-441.

[5] A. OLIVAR, « San pedro crisólogo y la solemnidad "In medio Pentecosten" », dans EL 63 (1949) 387-399. Voir également du même, *Los sermones de San Pedro Crisólogo*, Montserrat, 1962, pp. 347-353.

[6] Cf. A. PAREDI, *Sacramentarium Bergomense*, Bergamo, 1962, p. 472.

[7] Cf. A. PAREDI, « Il Sacramentorio di Ariberto », in *Miscellanea A. Bernareggi*, Bergame, 1858 (n. 494), p. 413.

à Milan mais aucune trace chez Ambroise. On retrouve la même leçon des Codices originaires d'Aquilée[8].

Pour le VIe siècle, nous possédons une homélie cathédrale de Sévère d'Antioche qui nous conduit aux années 512-518. Elle porte le titre:

> Pourquoi faisons nous une assemblée au jour de la Mi-Pentecôte? Et sur la lecture de l'Évangile de Jean, laquelle dit: Quand voici qu'on était déjà au milieu de la fête de la pentecôte, Jésus monta au temple et il enseignait et sur le reste[9].

Enfin pour Constantinople, la première attestation de la fête nous conduit au patriarcat d'Eutychès (522-565), c'est l'homélie de Léonce, prêtre de Constantinople[10]. Il est intéressant de considérer ici le titre qui l'accompagne dans la tradition manuscrite: « Discours de Léonce, Prêtre de Constantinople pour la Mi-Pentecôte, l'Aveugle-né et l'Emprisonnement de saint Pierre par Hérode ». Trois thèmes majeurs structurent donc cette homélie: la solennité du jour, la guérison de l'Aveugle-né et l'emprisonnement de Pierre par Hérode. Ces deux derniers thèmes nécessitent quelques éclaircissements[11].

Tout d'abord nous apprenons par Léonce que la péricope *Jn* 9, 1-14 était la leçon de l'Évangile de la veille: « Ne savez-vous pas avec certitude vous qui avez bonne mémoire ce que les enfants des juifs (...) ont crié hier à la face de celui qui a recouvré la vue? ». Or le Typicon de la grande Église nous apprend qu'au Xe siècle la leçon de la veille était déjà celle que nous connaissons aujourd'hui (*Jn* 7, 1-13) en application de la lecture continue et que *Jn* 9, 1-41 était réservée au sixième dimanche après Pâques (Dimanche de l'Aveugle-né).

Le cycle des lectures évangéliques paraît donc bien avoir été modifié en sa structure entre le VIe et le Xe siècle. Par ailleurs il est question de savoir pourquoi le thème de l'aveugle-né trouve une place de choix dans l'homélie de Léonce. Il semblerait que la lecture de *Jean* 7, 14-37 empruntée à la section du quatrième Évangile (7 à 10) consacrée à la grande opposition que rencontre la révélation messianique de Jésus de la part

---

[8] Cf. D. DE BRUYNE, « Les notes liturgiques du Codex Forojuliensis » in RB 30 (1931) 298-318; « L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne, d'après le *Codex Evangeliorum Rhedigarenus* », dans RB 19 (1902) 1-12.

[9] M. BRIERE, *Introduction générale aux homélies de sévère d'Antioche*, in PO XXIX, I, 1960, p. 55 (homélie inédite).

[10] Pour le contexte historique voir l'introduction générale de P. ALLEN - C. DATEMA, *Leontius, presbyter of Constantinople, Fourteen Homilies, Translated, Introduced and anoted*, Brisbane, 1991.

Voir également pour l'étude de cette homélie et sa traduction en anglais, *op. cit. supra* note 11, p. 119-121.

des autorités religieuses de son temps appelle un tel élargissement. Il faut avoir à l'esprit qu'un des arguments polémiques de ces chapitres qui fait de Jésus un imposteur aux yeux des Juifs est qu'il pratique des guérisons le jour du Sabbat; transgressant la loi de Moïse, il ne peut se prévaloir du titre de Messie d'Israël. Le récit de la guérison de l'Aveugle-né appartient donc à cette même problématique tant par sa structure que sa thématique.

Il faut d'autre part mentionner que chez Sévère c'est l'épisode de la guérison du Paralytique (*Jn* 5) qui occupe une place de choix. Le recours au thème d'une guérison opérée par Jésus le jour du Sabbat semble donc être commun à Sévère et Léonce pour interpréter la péricope.

La mention du Paralytique est d'une remarquable cohérence du point de vue de l'intelligence littérale du texte, puisque qu'en *Jn* 7, 21 il y est fait clairement allusion. Cette mention s'explique d'autant mieux si à Antioche était également lue au quatrième dimanche de la Cinquantaine la péricope *Jn* 5, telle qu'on la trouve dans le Typicon.

Cette unité thématique est renforcée par la leçon de l'épître du jour (*Act* 12, 1), qui a depuis changé pour des raisons que nous ne pouvons développer ici. La lecture des Actes nous montre l'apôtre Pierre en proie aux mêmes persécutions que son Maître; c'est donc une lecture typologique de l'évangile du jour: Pierre et l'Église naissante en butte à la contradiction des Juifs.

b) *Documents liturgiques*

Le Kanonarion géorgien,, qui pourrait refléter l'usage hagiopolite entre les VIe et VIIe siècles donne pour la quatrième semaine de la Pentecôte[12]:

3S	*Jn* 6, 22-40 (le Pain de Vie)
3D	*Jn* 4, 4-42 (L'eau vive)
4MX	*Jn* 7, 14-28 (Mi-fête)
4J	*Jn* 6, 50-59 (Le Pain de Vie)
4V	*Jn* 7, 1-13
4S	*Jn* 6, 41 (Le Pain qui vient du Ciel)
4D	*Jn* 4, 24 (L'eau vive)

Il faut noter qu'on trouve dans la pratique arménienne actuelle *Jn* 7 pour le mercredi de la quatrième semaine sans solennisation particulière.

Cet environnement liturgique rappelle les lectures propres à Constantinople, mais elles sont ici agencées différemment, c'est-à-dire comme une amplification du thème de la nourriture et de la boisson spirituelles.

---

[12] Cf. KLUGE-BAUMSTARK, *Ost und pfingstfeier im siebten Jarhund ert*, OC, NS VI, 235-236.

Il y a donc dans diverses traditions et autour du mercredi de la quatrième semaine une constante utilisation des chapitres 4, 5, 6 et 7 selon divers systèmes. On constate qu'au Xe siècle à Constantinople ces leçons sont distribuées dans en ordre qui perturbe le système de la lecture continue notamment le dimanche de la Samaritaine ainsi que la Multiplication des pains le mercredi qui clôt l'octave de la fête.

Au XIVe siècle le patriarche Nicéphore Calliste Xanthopoulos à qui nous devons la notice du Synaxaire que l'on lit pour la Mi-Pentecôte à l'Orthros, fait une remarque à ce sujet:

> C'est aussi, je pense la raison pour laquelle on célèbre après la Mi-Pentecôte la fête de la Samaritaine, car elle parle abondamment de la messianité du Christ, ainsi que de l'eau et de la soif, comme ici. Par contre, dans l'évangile de Jean, c'est la guérison de l'Aveugle-né qui vient tout de suite après et non la samaritaine dont il a été question plus haut.

Cette remarque nous montre comment au XIVe siècle on perçut cette bizarrerie chronologique: la complémentarité des deux passages appelait un tel rapprochement, au mépris de la succession chronologique des évènements relatés par Jean. Il semblerait que ces chapitres aient constitué une sorte de petit noyau, un florilège dont la finalité est de dégager une cathéchèse sur Jésus le Christ, vrai messie venu dans le monde, ressuscité d'entre les morts, et nouveau Moïse et cela précisément au milieu de la cinquantaine pascale. Il semblerait toutefois que la solennisation de cette mi-temps ne fut pas antérieure à celle du jour de clôture de la Cinquantaine ainsi que du quarantième jour après Pâques. On ne peut cependant que remarquer que les péricopes de Jean qui perturbent la lecture continue révèlent après examen la profonde thématique qui les unit.

2. Le Quatrième évangile durant la Cinquantaine pascale

Le Déaut[13] n'a pas manqué de souligner la pertinence de la lecture du quatrième évangile durant la cinquantaine pascale:

> Jean veut d'abord exprimer toute la profondeur du mystère du Christ. L'Exode lui sert d'arrière plan pour bâtir son Évangile qui en est l'accomplissement et en même temps pour décrire l'économie sacramentelle qui doit prolonger l'action de Jésus jusqu'à la fin des temps.

Ce triple plan de l'Exode, de l'Évangile et des Sacrements fait de l'évangile johanique une cathéchèse pascale de choix pour ce qui ont reçu le Baptême à Pâques et pour ceux qui le recevrons au cinquantième jour.

[13] R. Le Déaut, *La Nuit Pascale: Essai de Signification de la Pâque juive à partir du targum d'Exode XII, 42*, Rome, 1963 (= *Analecta Biblica* 22).

De nombreux travaux ont été réalisés pour dégager chez Jean cette typologie de l'Exode dont il aurait écrit l'antitype, les auteurs diffèrent seulement pour déterminer jusqu'où ce parallélisme a été conduit. Ainsi en *Jn* 4 la samaritaine aurait pour arrière plan Élim (*Ex* 15, 27) symbole de l'unité cultuelle d'Israël restaurée par le culte institué par le Christ en Esprit et Vérité; à la guérison du Paralytique (*Jn* 5) correspond *Ex* 15, 26 « C'est moi le Seigneur qui te rend la santé », pour montrer la supériorité du baptême sur les purifications rituelles. La multiplication des pains Jn 6 est en relation manifeste avec la manne: *Ex* 16; *Jn* 7 correspond à *Exode* 17: notez dans les deux cas la résistance des juifs qui veulent mettre à mort Moïse et Jésus ainsi que l'eau jaillie du rocher et la promesse de l'eau vive. Les recherches de G. Ziener sur le livre de la Sagesse et de l'évangile johanique ont donné cependant plus de souplesse à une comparaison littéraire trop stricte. Selon ce dernier Jean a vu l'Exode moins à travers les récits bibliques directement, qu'au travers de leur élaboration midrashique continue dans la liturgie et la piété juives: le départ entre livre et tradition orale n'étant pas aussi rigoureux qu'à notre époque. Jean a donc opéré un choix dans une thématique qu'il partage avec l'auteur de la Sagesse. Comme les Juifs attendaient une libération messianique à l'image du premier Exode, le fait de montrer en Jésus la réalisation des mêmes miracles que Moïse équivalait à un argument Messianique. Or les miracles du désert que Jean sélectionne sont ceux que l'auteur de la Sagesse prend pour thème de ses réflexions. Ce que la Sagesse accomplit, le Christ le fait: mieux il s'identifie aux dons de la sagesse: il est le pain, il est la lumière, il est le Rocher spirituel (on reconnaîtra également ce thème chez Paul qui fut disciple de Gamaliel).

Une fois établie la cohérence thématique de ces passages, la question de leur lecture liturgique à cette période médiane de la cinquantaine reste posée.

3. La Cinquantaine pascale

Nous savons par Origène que la cinquante pascale fut de bonne heure reçu de la Synagogue par l'Église:

> Le nombre cinquante est sacré; cela est manifeste d'après les jours festifs de la pentecôte qui signifie la délivrance des peines et la possession de la joie. C'est pourquoi, ni le jeûne, ni la position à genoux ne sont de mise en ce temps-là; car celui-ci figure le rassemblement festif pour les temps futurs, préfiguré au pays d'Israël par l'année appelée chez les hébreux Jobel (...).

Ce témoignage est confirmé par le vingtième Canon du Concile de Nicée, ce qui confirme l'antiquité de l'observance de la cinquantaine

pascale comme *laetissimum spatium*. On sait par ailleurs que dans le judaïsme contemporain du Christ on comptait les sept semaines (Shabbouot) à partir du lendemain du Sabbat où avait eu lieu au temple l'offrande des prémices de la moisson en une gerbe balancée conformément à *Lv* 23, 15-16 (Cf. l'interprétation paulinienne en *1 Cor* 15, 20 et 23). Les diverses sectes juives étaient divisées à l'époque sur la question de savoir à partir de quel jour, (jour toujours en rapport étroit avec la Pâque) il fallait commencer le compte des sept semaines non sur le nombre des semaines ni sur la célébration d'une fête de clôture. Mais par ailleurs cette fête de clôture commença à acquérir un contenu propre ainsi qu'une référence historique: le don de la Torah. Ce sont les courants marginaux et populaires du Judaïsme qui en développeront le plus les nouveaux aspects: célébration du renouvellement de l'Alliance et fête de toutes les alliances de Dieu et de son peuple. Luc en *Actes* 2, 1-21 et *Paul* en *2 Cor* 3, 6 témoignent de l'assimilation de ces traditions par les communautés apostoliques alors que le judaïsme orthodoxe ne les a assimilés qu'au cours du IIIe. Cette historicisation du jour de clôture des sept semaines ne manqua pas de donner à ces cinquante jours la valeur d'une préparation à ce qu'il célébrait. Ainsi c'était un coutume commune aux Juifs et aux Samaritains, que de dater les évènements survenus au désert entre la Pâque et la fête des Semaines. L'application de la chronologie de l'Exode aux cinquante jours en affecta le contenu. Dans la tradition samaritaine, il existe une liturgie très élaborée pour les sept sabbats de la cinquantaine: 1) « Mer »; 2) « Marah »; 3) « Élim »; 4) « Manne »; 5) « Rocher »; 6) « Amaleq »; 7) « Paroles ».

On voit donc comment la cinquantaine pascale chrétienne devint l'antitype de la cinquantaine des Juifs, observées comme une sorte de Carême, si bien que sous l'influence du quatrième évangile elle synthétisa deux périodes de l'année liturgique juive: Soukkot et Shabbouot qui constituaient une sorte de doublet puisque Soukkot tout en célébrant les vendanges faisait des périgrinations au désert. Mais ce souvenir était joyeux et tourné vers l'attente de l'ère messianique. C'est cette thématique qui, puisqu'elle correspondait à leur temps pascal fut appliquée à la cinquantaine par les Chrétiens. De plus après 70 la fête de Soukkot perdit son principal support: le Temple, l'inondation de ses parvis et son illumination, ce qui permit d'utiliser *Jean* 7 pour désigner le point médian du temps pascal sans être hors sujet.

4. La Mi-Temps

Si l'on lit l'Exode en suivant le cycle samaritain, on observe qu'à la quatrième semaine après le passage de la Mer Rouge, entre le dimanche

et le vendredi, correspond le miracle de la Manne. Dieu aurait-il donné son pain céleste à la place de la moisson terrestre à la moitié du temps de la moisson? À cela il faut ajouter que l'Apocalyptique juive connut de nombreuses spéculations sur le nombre cinquante qui porte en soi la plénitude des temps. C'est d'ailleurs un topos de ce type de littérature: la spéculation sur les Septante semaines en relation avec les trois derniers chapitres de Daniel: « jusques à quand la fin des choses prodigieuses: pour un temps, des temps, un demi-temps ». C'est la moitié de sept, nombre du repos, trois et demi étant l'indication d'une crise grave (Cf. *Ascension d'Isaïe* IV, 12 « Béliar dominera le monde pendant trois ans sept mois et vingt sept jours »). Est-ce donc un hasard que de commémorer la tombé de la Manne, comme un céleste réconfort à la période médiane de ce temps d'épreuves. Signalons que dans le récit d'*Exode* 16, 20-21, la Manne qui était un aliment assez fade dont les Hébreux se lassèrent se lassèrent vite devient dans la Sagesse un aliment merveilleux, nourriture d'anges. Mais *Deut* 8, 3 présente ce prodige comme une tentation. Notons pour conclure que de nos jours dans le Judaïsme on solennise le 33e jour des sept semaine le *Lag ba Omer* qui offre un allégement dans les restrictions liées au prélèvement de l'omer.

5. Conclusion

On trouve dans la correspondance de Barsanuphe et de jean de Gaza, un témoignage précieux sur la perception de ce *laetissimum spatium* en Palestine au Ve siècle:

> Demande: je te prie de me dire comment il se fait que la plupart du temps durant la cinquantaine pascale, l'ennui et la mollesse me viennent plus que d'habitude.
> Réponse: Nous souffrons cela parce que nous sommes une citerne, et non une source, c'est-à-dire que nous sommes faibles et incapables de demeurer dans le même état.

La Mi-Pentecôte et ses lectures choisies de Jean permirent-elles aux églises où on l'observait avant que l'Ascension ne lui fît ombrage, de raviver la joie pascale qui allait visiblement s'étiolant, en célébrant mais aussi en convoquant des conciles disciplinaires (Canon 5 de Nicée), en ce jour médian, le Christ Médiateur, nouveau Moïse. Le lien entre le jour choisi pour le célébrer et cet aspect du Mystère de la Sagesse enhyposatsiée n'est peut-être donc pas si fortuit?

Sébastien GARNIER

ANCIEN ET NOUVEAU TESTAMENT DANS LE CYCLE LITURGIQUE

La réforme liturgique du Concile Vatican II a introduit le principe d'une première lecture vétéro-testamentaire chaque dimanche et grande fête du cycle annuel, à l'exception du temps pascal consacré à la lecture des Actes des Apôtres[1]. De ce fait, l'Ancien Testament a retrouvé une place non négligeable dans la mémoire du peuple catholique, au moins pour le petit nombre des pratiquants, pour lesquels les lectures dominicales ont quelque chance de constituer une référence inspiratrice, tant de leur identité que de leur existence concrète. De plus, parallèlement au renouveau liturgique, le développement de l'exégèse historico-critique et, à partir de 1943, sa reconnaissance officielle par le magistère catholique ont permis le diffusion d'un certain nombre de données positives concernant les Écritures, tant vétéro que néo-testamentaires, du point de vue des milieux d'origine, genres littéraires et conditions de production.

[1] À dire vrai, les textes conciliaires eux-mêmes ne formulent pas encore le principe d'une lecture articulée des deux Testaments. La Constitution sur la Sainte Liturgie (*Sacrosanctum Concilium*) se contente de rappeler que « dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante; c'est sous son inspiration et dans son élan que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux » (par. 24). Ou encore: « Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors bibliques pour que, dans un nombre d'années déterminé, on lise au peuple la partie importante des Saintes Écritures » (par. 51). Il revient au texte de *Présentation générale du lectionnaire romain*, par. 67 et 106 (in *Parole de Dieu et année liturgique*, C.L.D., Paris, 1998, pp. 37 et 52), d'énoncer un peu plus clairement le principe d'un choix de lectures vétéro-testamentaires, opéré « en fonction de l'évangile du jour », voire « avant tout pour leur correspondance avec les textes du Nouveau Testament qu'on lit à la même messe, et spécialement avec l'évangile », comme « c'est toujours le cas pendant le Temps ordinaire ». Pour précieuses que soient ces recommandations, on est encore loin d'une prise en compte raisonnée des motifs d'articulation entre les deux types d'Écritures, Ancien et Nouveau Testament. Voir les contributions de Cl. WIENER, "Présentation de nouveau lectionnaire", in *La Maison-Dieu* 99 (1969) 28-49; "Le lectionnaire dominical de la messe" et "L'Ancien Testament dans le lectionnaire dominical", in *La Maison-Dieu* 166 (1986) 7-46 et 47-60.

1. Une situation paradoxale

La vulgarisation des acquis scientifiques de l'exégèse moderne, particulièrement sensible dans les revues liturgiques[2] et de plus en plus revendiquée par des équipes liturgiques constituées de chrétiens cultivés, joue paradoxalement contre la pleine intégration de l'Ancien Testament au cycle des lectures dominicales. En effet, le premier réflexe de lecteurs, quelque peu frottés d'exégèse critique, est d'affirmer l'hétérogénéité des textes, dénonçant comme infranchissables les écarts littéraires, historiques et culturels, ainsi que l'opposition entre la pureté de l'évangile et les fragments hétéroclites d'un Ancien Testament, jugé à mille lieues du message de Jésus[3]. De fait, malgré l'inculture biblique d'une bonne part des fidèles, on n'en est plus à l'âge pré critique où naïvement tous les textes bibliques pouvaient parler du salut chrétien, sans que surgisse l'objection de l'écart historique et culturel, affectant en premier lieu les écrits vétéro-testamentaires au regard de la foi chrétienne centrée sur la personne de Jésus et référée à son enseignement.

Ainsi, bien loin d'éclairer la confession chrétienne, les lectures vétéro-testamentaires sont souvent considérées comme un obstacle, quand elles ne sont pas regardées purement et simplement comme folkloriques. Tout au plus peut-on leur reconnaître une valeur d'éclairage historique sur l'origine des expressions, des rites, des doctrines chrétiennes. Mais

[2] Les biblistes sauront gré aux éditeurs des nombreuses publications liturgiques d'avoir depuis longtemps intégré de multiples données relevant des travaux scientifiques menés dans le champ de l'exégèse historico-critique. Toutefois, comme toute littérature de vulgarisation, le danger est parfois de présenter comme certitudes acquises certaines hypothèses de travail, aujourd'hui contestées par une partie de la communauté scientifique. Autant il paraît heureux que le peuple chrétien soit tenu informé des recherches exégétiques en cours, autant il serait regrettable que sa lecture des textes bibliques soit, en quelque sorte, conditionnée par des positions aujourd'hui dépassées et faussement présentées comme définitives.

[3] Une difficulté identique se rencontre en catéchèse: faut-il encore parler aux enfants d'Abraham, Moïse ou David, alors même que le temps manque pour les initier aux évangiles et leur faire découvrir tant les paroles que les actions de Jésus, apparemment plus proches de nos préoccupations quotidiennes et plus aptes à former en eux tant une conscience croyante qu'un jugement moral éclairé? Les Anciens ne se posaient pas ce problème, tant pour eux l'Ancien Testament était inséparable de la personne du Christ, le Verbe de Dieu, omniprésent dans l'Écriture, à commencer par les traditions vétéro-testamentaires. On relira avec profit l'œuvre de Justin, pour lequel il est évident que c'est le Verbe en personne qui s'exprime par exemple dans les théophanies de l'Ancien Testament. Un tel principe de lecture christologique, présent tout au long du Moyen Âge (dans les fresques romanes de Saint-Savin-sur-Gartempe, le Dieu de l'Ancien Testament, interlocuteur d'Abraham ou Moïse, présente manifestement les traits du Christ, le Fils incarné), n'a pas résisté aux rudiments d'exégèse critique, vulgarisés au sein des équipes de catéchistes et autres groupes de fidèles, à commencer par les équipes liturgiques, chaque semaine confrontées à une page d'Ancien Testament, à première vue bien éloignée du christocentrisme prôné dans la célébration dominicale.

l'on comprend aussi que cet intérêt archéologique ne soit guère satisfaisant dans le contexte liturgique: d'une part, parce que l'assemblée réunie *in Christo* n'est pas là pour étudier le passé, mis à distance selon les exigences de la science historique, mais pour confesser et célébrer l'actualité du don de Dieu manifesté à travers la présence vivante du Ressuscité; d'autre part, parce que le retour à l'horizon national de l'ancien Israël paraît parfaitement contradictoire avec la dimension d'universalité, constitutive de l'expérience chrétienne, au titre même de son adhésion à l'unique Sauveur de tous les hommes.

Bref, tandis que les progrès de l'exégèse historico-critique ont largement contribué à réhabiliter l'Ancien Testament dans son existence propre, la question de son rapport au Nouveau Testament a été longtemps occultée. Il en résulte dans le peuple chrétien une forte incompréhension de la place de l'Ancien Testament dans le cycle des lectures liturgiques. Sans succomber à la systématisation d'une pensée de type marcionite, beaucoup de chrétiens sont d'autant plus hostiles à l'Ancien Testament qu'ils ont maintenant conscience qu'il n'est pas purement et simplement l'équivalent du Nouveau Testament. À quoi bon donc en charger la liturgie? Quelle relation peut-il bien entretenir avec l'évangile qui, lui du moins et c'est trop clair, a le mérite de nous parler de Jésus ou encore mieux de le faire parler?

La question des rapports entre Ancien et Nouveau Testament n'est pas une chose nouvelle, même si la réforme liturgique instituée par Vatican II a eu, entre autres effets, celui de porter la question au plus près des préoccupations, sinon quotidiennes, du moins hebdomadaires, du peuple chrétien. Il paraît même que la question est explicitement traitée dans le Nouveau Testament, alors même qu'héritiers et familiers des Écritures juives, les chrétiens avaient éprouvé le besoin de produire des textes nouveaux qui, sans remettre en cause l'autorité première de la Torah, auraient plus spécifiquement fonction d'exprimer, soutenir et réguler l'expérience nouvelle, celle du Ressuscité présent, parlant et agissant au milieu des frères rassemblés en son nom[4].

[4] Il ne faut pas perdre de vue que la Bible chrétienne n'est pas seulement la conjonction d'un Ancien Testament juif, reçu comme achevé et simplement repris comme tel, et d'un Nouveau Testament de production chrétienne, lui-même parvenu à son stade final dans un bref laps de temps. Les recherches actuelles sur la genèse du Canon biblique invitent plutôt à prendre en compte: a) la spécificité de l'Ancien Testament chrétien, à la fois proche et distinct de la Torah d'Israël; b) la lenteur du processus de réception – sélection affectant les écrits apostoliques jusqu'à l'acte de clôture décidant des frontières du Nouveau Testament; c) l'interrelation des opérations de canonisation de l'Ancien et du Nouveau Testament, au sein d'une Bible chrétienne à la fois une et bipartite. En ce sens, la question des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament est aussi ancienne que l'acte même de

Deux modes de pensée coexistent dans le Nouveau Testament, appelés d'ailleurs à des développements considérables, à travers toute la littérature patristique. Le premier motif, dit de l'accomplissement, est fortement attesté dans les évangiles, à l'exception de Marc qui ignore pratiquement le concept.[5] Le second, celui de la typologie, apparaît dans les épîtres pauliniennes et, de façon quelque peu différente, dans la Lettre aux Hébreux.

2. L'accomplissement des Écritures

La formule d'accomplissement est omniprésente dans les évangiles[6]. Elle fonctionne comme lemme introductif à différentes formes de citations ou allusions vétéro-testamentaires. Son rôle est d'ouvrir un réseau d'intertextualité qui circonscrive un champ herméneutique permettant d'interpréter correctement les paroles ou gestes de Jésus. Naturellement, il lui revient de désigner le lieu scripturaire d'où procède le fragment proposé en illustration du récit évangélique mais, outre le fait que la référence est toujours vague[7], l'énoncé d'accomplissement privilégie

production du corpus biblique dans sa figure duelle (sur ce point voir communication de Y.-M. Blanchard, au colloque de septembre 2000, tenu à l'École biblique et archéologique de Jérusalem: actes à paraître).

[5] L'évangile de Marc présente une seule occurrence certaine de la formule d'accomplissement (*Mc* 14, 49), ce qui est fort peu au regard de Matthieu (13 occurrences), Luc – Actes (9 expressions, sensiblement différentes de l'énoncé matthéen) et Jean (10 occurrences). Signalons en outre une variante textuelle, commune à *Mt* 27, 35 et *Mc* 15, 28: dans les deux cas, des éléments du récit de la Passion font l'objet d'un éclairage vétéro-testamentaire explicite, introduit par la formule d'accomplissement. Mais cette notice est absente des grands manuscrits de référence: elle traduit la tendance à généraliser un procédé par ailleurs bien attesté. Quant à la première occurrence marcienne (14, 49), elle ne se présente pas comme un commentaire du narrateur évangélique ou de tel orateur de l'Église des Actes, mais figure à l'intérieur des propos de Jésus: ce mode d'énonciation, très minoritaire au regard de l'ensemble de la collection des formules d'accomplissement (seulement *Mt* 26, 54; *Lc* 4, 21; 18, 31; 22, 37; 24, 44; et peut-être *Jn* 13, 18; 15, 25; 17, 12, à moins que dans le cas du 4[ème] évangile il s'agisse plutôt d'un mode de présentation d'un jugement relevant de l'autorité du narrateur interprète), pourrait constituer l'état le plus ancien d'un procédé appelé à de larges développements, non seulement au sein du Nouveau Testament mais à travers la littérature chrétienne ancienne.

[6] *Mt* 1, 22; 2, 15; 2, 17; 2, 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 26, 56; 27, 9; 27, 35 (variante); *Lc* 1, 20; 4, 21; 9, 31; 18, 31; 22, 37; 24, 44; *Jn* 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 18, 9; 18, 32; 19, 24; 19, 28; 19, 30; 19, 36; *Ac* 1, 16; 3, 18; 13, 27; 13, 29.

[7] Souvent le prophète cité demeure anonyme: *Mt* 1, 22; 2, 15; 13, 35; 21, 4; 27, 35. Parfois, il est désigné par son nom: on trouve alors aussi bien Isaïe (*Mt* 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14; *Jn* 12, 38) que Jérémie (*Mt* 2, 17; 27, 9). On rencontre également un certain nombre de formules générales telles que « l'Écriture » (*Mc* 15, 28; *Lc* 4, 21; *Jn* 13, 18; 17, 12; 19, 24; 19, 28; 19, 36), « les Écritures » (*Mt* 26, 54; *Mc* 14, 49), « les Écritures des prophètes » (*Mt* 26,

l'oralité de l'Ancien Testament, comme si l'Écriture ne concernait l'évangéliste que par sa capacité d'être événement de parole, en parfaite contemporanéité avec le dire évangélique, et non plus à cette distance insurmontable attestée par l'écrit et à laquelle ajoutent encore toutes les données historiques vulgarisées par la science exégétique. En ce sens, les traductions françaises peuvent être trompeuses. La formule la plus récurrente dit justement:

> afin que s'accomplisse ce qui fut dit (τὸ ρηθέν: passif divin) par le prophète (διὰ τοῦ προφήτου litt. à travers la médiation du prophète porte-parole) disant (λέγοντος: au présent de l'acte de lecture ou, en l'occurrence, de citation).

De même, l'emploi du verbe accomplir n'est pas dénué d'ambiguïté. Du fait de la présence du préverbe « ad », le verbe accomplir suggère la tension vers une finalité, la projection sur un axe diachronique menant à un terme, et dès lors l'acquisition d'un résultat en parfaite conformité avec un modèle préalable. D'où, en français courant, la quasi synonymie des verbes accomplir et achever, exécuter, réaliser jusqu'au bout. Dès lors, plus rien ne demeure du sème initial « plir » c'est-à-dire « emplir », en parfait accord avec le grec πληροῦν, employé dans la presque totalité des occurrences. Seuls quelques passages de Luc et Jean connaissent un accomplissement d'achèvement (τελεῖν: *Lc* 18, 31; 22, 37; voir aussi *Jn* 19, 28.30) ou de perfection (τελειοῦν: *Jn* 19, 28; *Ac* 1, 16; 3, 18; 13, 27.29), mais c'est exclusivement au sujet du récit de la croix, c'est-à-dire à l'heure où la plénitude du destin de Jésus correspond exactement au terme de sa vie, tant des points de vue qualitatif que quantitatif (cf. le εἰς τέλος de *Jn* 13, 1: traduction « jusqu'au bout » ou bien « jusqu'à l'extrême »)[8].

---

56), « ce qui a été écrit ou dit (par les prophètes) » (*Lc* 18, 31; 22, 37; *Jn* 2, 23; *Ac* 13, 29), « les paroles des prophètes lues chaque sabbat » (*Ac* 13, 27) ou encore « la Loi » (*Jn* 15, 25) « la Loi et les prophètes » (*Mt* 5, 17), « la Loi de Moïse, les prophètes et les psaumes » (*Lc* 24, 44), voire la parole de Jésus, élevée au même statut référentiel que l'Écriture (*Jn* 18, 9; 18, 12). Naturellement, les citations sont rarement littérales, souvent composites et parfois même ne correspondent à aucun texte connu (ainsi la fameuse prophétie: « il sera appelé nazôréen », évoquée en *Mt* 2, 23, pour rendre compte théologiquement du toponyme Nazareth). De même, le titre de « prophète » peut annoncer une citation tirée d'un autre corpus, à commencer par les psaumes (*Mt* 13, 35; 27, 35); ou bien, sous le nom de « Loi », on fait encore appel au psautier (*Jn* 15, 25). Sans doute l'incertitude des références n'est-elle pas seulement la conséquence de l'inachèvement des corpus mais le signe qu'il s'agit moins d'appeler un texte précis que d'ouvrir l'ensemble des Écritures par la médiation d'un ou plusieurs fragments cités de mémoire.

[8] Pour une argumentation plus développée, voir Y.-M. BLANCHARD, "Accomplissement des Écritures et liturgie dominicale", in *La Maison-Dieu*, 210, « Christologie et Liturgie » 1997/2, pp. 51-65.

À l'inverse d'une pré compréhension française en termes de fin, l'accomplissement évangélique dit le « plein », comme si l'Ancien Testament constituait le cadre, nécessaire mais insuffisant, au sein duquel la nouveauté christique non seulement advient en tant qu'événement mais accède à la capacité de faire sens. Ainsi le motif de l'accomplissement préciserait le fameux « selon les Écritures » du kérygme primitif attesté en *1 Corinthiens* 15, 3-4. Présenté par Paul comme tout à fait originaire[9], ce tout premier embryon du message chrétien, non seulement énonce deux faits incontestables ayant affecté le devenir de Jésus, sa mort et son ensevelissement, mais il propose de les interpréter comme événement de salut – « mort pour nos péchés » – et victoire sur la mort – « ressuscité d'entre les morts », par un renversement radical des perspectives – « le troisième jour ».

Or, cette double ouverture herméneutique implique l'inscription dans un champ disponible a priori et qualifié d'Écritures. Il n'est d'ailleurs pas difficile de reconnaître les deux textes prophétiques autorisant une interprétation salvifique et résurrectionnelle du double verdict de mort et d'ensevelissement. Contrairement à toute logique d'évidence, *Isaïe* 53, 4-6.10-11 affirme que la mort injustifiée du juste atteste paradoxalement la libération des pécheurs, en quelque sorte justifiés collectivement par le sacrifice du Serviteur:

> En fait, ce sont *nos* souffrances qu'il a portées, ce sont *nos* douleurs qu'il a supportées (...). Le Seigneur a fait retomber sur lui la perversité de *nous tous* (...) Si tu fais de sa vie un sacrifice de réparation, il verra une descendance, *il prolongera ses jours* et la volonté du Seigneur aboutira. Ayant payé de sa personne (...) *il sera comblé de jours*; sitôt connu, juste, *il dispensera la justice*, lui, mon Serviteur, *au profit des foules*, du fait que lui-même supporte leurs perversités (TOB).

De même, *Osée* 6, 2, évoquant le jour de Dieu, tout à la fois lui affecte la chronologie symbolique du troisième jour et en identifie le contenu avec le processus décisif de libération que constitue la résurrection des morts:

> Venez, retournons vers le Seigneur (...) Au bout de deux jours, il nous aura *rendu la vie*, au troisième jour, il nous aura *relevés* et nous *vivrons* en sa présence (TOB)[10].

---

[9] Paul se réfère non seulement à son premier passage à Corinthe (« je vous ai transmis dès le début ») mais remonte jusqu'au temps de sa propre initiation chrétienne (« cela même que j'avais reçu »), c'est-à-dire sans doute au temps de sa conversion et de son éducation au sein de la communauté de Damas. De ce fait, la problématique du « selon les Écritures » se trouve attestée au tout début de l'aventure apostolique: présente dès les premiers écrits néo-testamentaires (épîtres authentiques de Paul), elle se veut l'héritière de la plus ancienne prédication pascale et paraît donc constitutive de l'identité chrétienne, avant même l'existence du livre biblique à deux volets.

[10] La double chronologie, recourant successivement au nombre cardinal (après deux jours) et au nombre ordinal (le troisième jour) afin d'exprimer le même comput, figure expli-

Bref, la formule évangélique d'accomplissement ne dit pas autre chose que le « selon » (κατά) de *1 Co* 15: il ne s'agit pas de conformité à un modèle (traduction malheureuse: conformément aux Écritures), mais de mise en réseau interprétatif, quelque chose de l'ordre des rapports entre langue et parole, le lexique et la syntaxe précédant et conditionnant l'effectuation de toute parole mais n'étant eux-mêmes que du vide (un cadre formel disponible) tant qu'un acte de parole ne les aura pas remplis de contenu sémantique, dans ce passage du virtuel au réel qui qualifie proprement l'usage de la langue et son effectuation en parole[11]. De là à dire que l'Ancien Testament est la langue du Nouveau comme événement de parole, il n'y a qu'un pas que nous franchissons sans vergogne, sur l'autorité même des évangiles (ou du moins de trois d'entre eux).

La proclamation de l'Ancien Testament dans la liturgie participe donc de l'événement de parole réalisé à travers l'effectuation du Nouveau Testament. De fait, sans le rappel d'un certain nombre de paradigmes de la langue biblique, le risque serait bien d'émettre une parole déconnectée de son contexte linguistique et dès lors vulnérable à toute forme de lecture imaginaire, relevant de quelque gnose ou idéologie que ce soit. Comme c'est le cas dans tout acte de langage, les rapports de la langue et de la parole présentent un caractère contraignant qui, pour être

---

citement dans le 4[ème] évangile: les deux signes de Cana (eau transformée en vin, guérison du fils du fonctionnaire royal de Capharnaüm) se trouvent reliés par une chronologie commune (le troisième jour: *Jn* 2, 1; après deux jours: *Jn* 4, 43), manifestement référée à *Osée* 6, 2. Dès lors, les deux événements, qualifiés de « commencement » et « deuxième » des « signes » accomplis par Jésus (*Jn* 2, 11; 4, 54), peuvent être interprétés comme manifestation des temps messianiques, en attente de leur pleine réalisation à travers l'événement pascal lui-même situé « le troisième jour » (*1 Co* 15, 4 et nombreuses occurrences dans les évangiles synoptiques et le livre des Actes). Mais on ne peut non plus oublier que le don de la Torah sur le Sinaï est lui-même daté « le troisième jour » (*Ex* 19, 16): ainsi le double signe de Cana participe-t-il aussi de la thématique de la nouvelle Alliance ou nouvelle Tora manifestée en Christ, dès les premiers gestes de son ministère en Galilée.

[11] La similitude entre l'annonce du mystère pascal « selon les Écritures » (préposition κατά) et la désignation ultérieure des évangiles « selon » Matthieu, Marc, Luc ou Jean (même préposition κατά) mériterait d'être étudiée de façon précise. Dans une première approche, il apparaît qu'il s'agit de la référence à une source tenue pour fondatrice (voir le sens étymologique de la préposition grecque κατά: litt. en descendant le cours d'un fleuve): dans le cas des évangiles, la référence aux Apôtres, tenue pour garante de l'authenticité du message évangélique; dans le cas du kérygme primitif, la référence aux Écritures d'Israël, reçues comme la langue normative de l'énoncé chrétien. B.-M. METZGER, *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987, p. 302, note 5, signale que les premiers manuscrits latins du Nouveau Testament proposent la translittération « cata », comme si la traduction par « secundum » avait tardé à s'imposer; on aura donc intérêt à ne pas perdre contact avec le sème primitif, évitant si possible la traduction « conformément à », non seulement inexacte au regard du rapport entre les Écritures d'Israël et le kérygme chrétien, mais de plus impropre à suggérer la complexité de la relation entre les écrits néo-testamentaires et l'autorité apostolique de référence.

aussi une limitation des possibles, n'en est pas moins d'abord la condition du passage à l'acte. Il n'est en effet pas de parole, même la plus libre, celle des grands poètes toujours novateurs, qui ne soit d'abord consentement à la langue. Sans quoi l'emporteraient faux-sens et contre-sens, c'est-à-dire *in fine* l'impossibilité d'assumer un acte de communication fondé sur un minimum d'univocité.

De cette contrainte linguistique, constitutive du rapport langue – parole, la formule d'accomplissement fait état, en appelant à un « il fallait », trop souvent considéré du point de vue des causalités factuelles (donc au détriment de la liberté et de l'initiative du Christ, réduit à n'être que l'applicateur d'un programme parfaitement préconçu dans ses moindres détails), alors qu'il s'agit, selon nous, d'un dispositif herméneutique situant la parole néo-testamentaire au sein de sa langue propre, quasi maternelle, celle de l'ancien Israël, comme bénéficiaire de la Révélation divine et partenaire engagé dans l'Alliance[12]. Or, cette langue est en quelque sorte rassemblée dans le corpus des Écritures juives, elles-mêmes reçues comme Ancien Testament du message chrétien, exerçant ainsi à son égard la fonction normative revenant aussi bien à la grammaire qu'au dictionnaire, c'est-à-dire à la langue dans ses paradigmes syntaxiques et lexicaux[13].

---

[12] L'expression d'une causalité dans le contexte de l'accomplissement des Écritures figure explicitement en *Lc* 24, 44: « Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit à mon sujet » et en *Ac* 1, 16: « Il fallait que s'accomplît l'Écriture que l'Esprit Saint avait prédite par la bouche de David au sujet de Judas ». Il est à noter que ces deux affirmations de causalité ne sont pas présentées comme relevant de l'initiative du rédacteur – commentateur, mais sont placées dans la bouche du Ressuscité, puis dans celle de Pierre en tant que porte-parole de la communauté post-pascale. C'est bien a posteriori, au titre d'un jugement rétroactif qu'il devient possible de désigner une causalité, non pas d'ordre factuel, mais au titre de l'interprétation: resitués dans un contexte scripturaire large (l'ensemble des Écritures en *Lc* 24, 44; le psautier en *Ac* 1, 16, avec surenchère en *Ac* 1, 20: « Car il est écrit dans le livre des Psaumes »), les événements scandaleux de la passion, y compris le destin tragique de Judas, deviennent, sinon simples, du moins logiquement acceptables au titre d'une cohérence linguistique globale. Il en est de même pour les multiples annonces de la Passion, dans les évangiles synoptiques, voire de l'itinéraire insolite de Jésus, au chapitre 4 de Jean: « Il lui fallait passer par la Samarie »; ce qui signifie, non pas: Jésus est physiquement contraint d'adopter cet itinéraire insolite; mais: il est parfaitement cohérent avec le projet et la mission de Jésus qu'il s'attarde dans la province schismatique et y reçoive un accueil favorable, à l'opposé du refus manifesté par les autorités juives, exprimé un peu plus tôt à travers l'entêtement de Nicodème (chap. 3).

[13] Même en l'absence du verbe « il faut / il fallait », la construction volitive « afin que; de sorte que » entraînant l'emploi du mode subjonctif exprime bien le caractère volontaire d'un jugement a posteriori, consistant à établir un rapport herméneutique entre telle donnée du récit évangélique et telle figure vétéro-testamentaire. C'est bien sous la responsabilité du narrateur, en position d'interprète, qu'est émis le jugement concluant à la possibilité d'une relation logique entre deux éléments distincts. L'intervention du narrateur herméneute, au cœur du tissu narratif de l'évangile, est d'ailleurs attestée par la fréquence des déictiques, dont la fonction

3. La typologie

La deuxième façon de penser le rapport entre Ancien et Nouveau Testament paraît tout à la fois plus ancienne (présente dès la correspondance de Paul) et plus limitée dans son étendue (essentiellement *1Co* 10, 1-13; voir également *2 Co* 3, 1-18 et *Rm* 5, 13-14). En revanche, elle connaîtra une expansion considérable à travers toute la littérature patristique, au point de constituer l'un des principes majeurs, sinon la référence centrale de l'herméneutique des Pères.

Comme son nom l'indique, la typologie – puisqu'il s'agit d'elle – repose sur la notion de type; mais il ne faut pas se tromper sur le sens du mot[14]. Comme dans le domaine de l'accomplissement, il ne s'agit pas d'abord de l'anticipation d'une réalité ultérieure, selon un modèle de développement linéaire, affectant aux réalités vétéro-testamentaires un fort potentiel d'inachèvement, d'insatisfaction, de caducité au regard du Nouveau Testament considéré comme seul digne de foi. Or, pour en revenir à la métaphore linguistique, il est clair que la langue n'est pas disqualifiée du fait de la beauté ou de la nouveauté de telle expression littéraire ou poétique, imputable au génie d'un auteur innovant. Bien au contraire, la langue, qui n'est rien sans la parole, constitue la condition de possibilité de cette dernière; elle-même reçoit de toute parole nouvelle comme un enrichissement de ses propres potentialités. S'il est vrai que,

---

est assurément d'introduire le point de vue de l'auteur au sein même du texte, en quelque sorte tenu à distance, le temps d'un jugement. On trouve ainsi: « cela » (*Jn* 19, 36); « tout cela » (*Mt* 1, 22; 26, 56); « alors » (*Mt* 2, 17; 27, 9); « voici » (*Lc* 18, 31); « ces paroles » (*Lc* 24, 44); parfois même une simple parataxe, appelant la traduction française: « (c'est / c'était) afin que... » (*Jn* 13, 18; 15, 25; 18, 9; 18, 32; 19, 24).

[14] Sans remonter aux précédents judéo-hellénistiques, notamment chez Philon d'Alexandrie, Paul est le premier auteur qui ait recours à la terminologie typologique dans le contexte de la problématique chrétienne du rapport entre les deux Écritures, donc bien avant que le Nouveau Testament soit parvenu à maturité. En *1 Co* 10, 6 figure le mot τύπος au pluriel (les événements du désert constituent les τύποι de l'existence chrétienne appelée à la conversion et au détachement des idoles), et en *1 Co* 10, 11 on trouve l'adverbe τυπικῶς (litt.: « figurativement ») pour qualifier les réalités vétéro-testamentaires du point de vue de leur actualité pédagogique au profit de la communauté chrétienne: « Ces événements leur arrivaient à titre de figures: ils furent écrits pour notre instruction ». Les autres occurrences néo-testamentaires du mot τύπος valorisent l'exemplarité d'une personnalité remarquable ou d'une attitude sujette à l'imitation (*Ph* 3, 17; *1 Th* 1, 7; *2 Th* 3, 9; *1 Tm* 4, 12; *Tt* 2, 7; *1 P* 5, 2-3), quand elles ne sont pas directement référées à la question du rapport entre les Testaments (outre *1 Co*, voir *Rm* 5, 14 et la typologie des deux *Adam;* 6, 17; et le texte difficile de *Hb* 8, 5, fondant la notion de τύπος sur la distinction opposant les réalités célestes et les apparences terrestres). D'autres passages utilisent le mot aux sens concrets de: marque, trace, empreinte (*Jn* 20, 25); image visible, reproduction, idole (*Ac* 7, 42-43, reprenant *Amos* 5, 25-27); ou encore texte écrit, au sens d'un ensemble de caractères tracés sur une surface solide (*Ac* 23, 25).

pour une part, la langue anticipe la parole, cette antécédence est d'abord d'ordre logique et s'inscrit dans un rapport de quasi synergie: la langue fait la parole mais en retour la parole fait la langue; ainsi en est-il du moins des langues vivantes...

De même, la typologie biblique proposée par Paul consiste en un rapport binaire entre deux réalités apparemment hétérogènes, telles que: d'une part le rocher porteur de la source vive et supposé suivre les hébreux au désert; d'autre part le Christ ressuscité, compagnon des chrétiens dans leur pérégrination terrestre et initiateur d'une existence nouvelle par le don de soi-même en un acte de salut qu'on peut aussi bien appeler de libération, à l'image de l'exode vécu par l'ancien Israël[15]. Autrement dit, le midrash du rocher ambulant n'est pas d'abord une annonce prophétique, ni même une préparation pédagogique, mais un type, une figure, c'est-à-dire un fait distinct de la révélation évangélique du salut en Christ (l'antitype) quoique disponible pour un jeu de miroirs dont les deux objets (type vétéro-testamentaire et antitype néo-testamentaire) reçoivent un surcroît de sens.

On le voit bien, il ne s'agit pas d'abord de prédiction, d'anticipation, de préfiguration (au sens français du préverbe *pré*, confondu avec *pro* et détaché du latin *prae* – devant – évoquant le déploiement de la figure, plus que son antériorité)[16]. Il s'agit plutôt d'un dispositif herméneutique qui, tel le motif de l'accomplissement, vise d'abord une meilleure com-

[15] « Je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que vos pères étaient tous sous la nuée et que tous ont traversé la mer, et que tous furent baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer, et que tous ont mangé la même nourriture spirituelle, et que tous ont bu la même boisson spirituelle, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et le rocher c'était le Christ » (*1Co* 10, 1-4). Au sujet du midrash du rocher ambulant et de son traitement « typologique » dans la suite du passage, voir Ch. PERROT, "Les exemples du désert (*1 Co* 10, 6-11)", in *New Testament Studies*, 29/4 (1983) 437-452.

[16] La traduction française des textes patristiques latins est, à ce titre, révélatrice d'une pré compréhension de l'accomplissement selon le modèle de l'argument prophétique, c'est-à-dire en insistant sur l'antériorité de l'Ancien Testament et sa capacité à prédire les événements de la nouvelle Alliance, bien avant leur réalisation effective. Ainsi, dans l'introduction du *Traité des Mystères* d'Hilaire de Poitiers, le traducteur, au demeurant excellent latiniste, écrit: « C'est lui [Notre Seigneur Jésus Christ] qui, pendant toute la durée du siècle présent, par des préfigures vraies et manifestes *(veris atque absolutis praefigurationibus)*, engendre, lave, sanctifie, choisit, sépare ou rachète l'Église dans les Patriarches: par le sommeil d'Adam, par le déluge de Noé, par la bénédiction de Melchisédech, par la justification d'Abraham, par la naissance d'Isaac, par la servitude de Jacob » (J.-P. BRISSON éd., Cerf, Paris, 1967 [= *Sources chrétiennes* 19 bis]). Or, plutôt que d'annonces dans le temps (*pré* au sens de *pro*), l'usage du préverbe latin *prae* paraît désigner le déploiement de la figure, sa manifestation plénière dans l'œuvre tant historique qu'ecclésiale du Fils incarné et ressuscité. Ce qui demeurait caché ou virtuel acquiert en Christ une plénitude de sens: nous sommes bien dans la logique de l'accomplissement, au sens étymologique du terme.

préhension de l'énoncé néo-testamentaire, mais instaure en fait un réseau de rapports binaires, dont les deux pôles de la relation reçoivent l'un et l'autre un éclairage nouveau. C'est bien pourquoi, lus en miroir avec leurs vis-à-vis néo-testamentaires, les textes de l'Ancien Testament chrétien revêtent des sens ailleurs impensables, soit dans le contexte scientifique d'un Ancien Testament réduit à lui-même comme un objet clos, soit dans le contexte religieux du judaïsme, affectant aux textes de la Torah les réseaux de signifiants qui lui sont propres, au titre de sa propre traditions religieuse et culturelle.

En effet, s'il s'agissait d'annonce, selon le modèle de l'argument prophétique, développé dès le 2ème siècle dans le cadre du débat apologétique mené avec la société et la culture ambiantes, il serait pour le moins décevant que l'annonce n'ait jamais été reconnue qu'après sa réalisation et que du même coup, elle se soit montrée incapable, en tant qu'annonce, de convaincre qui que ce soit: à preuve, l'incapacité des docteurs de la Loi et autres spécialistes de la Torah à reconnaître en Jésus l'accomplissement des prophéties. De même, si l'Ancien Testament a d'abord valeur pédagogique, il est bien dommage qu'on ne s'en soit aperçu qu'a posteriori, c'est-à-dire après réception de la totalité du message, supposé distillé à titre propédeutique aux stades antérieurs de l'histoire sainte.

Bref, comme le motif de l'accomplissement, le rapport typologique établi entre Ancien et Nouveau Testament relève d'une opération herméneutique a posteriori, consistant à exploiter un certain nombre de ressemblances formelles (Jésus source de vie comme le rocher; le peuple chrétien pérégrinant dans le monde comme les hébreux au désert), afin de mieux saisir le sens du Nouveau Testament, ouvrant de ce fait à l'Ancien Testament des champs inédits de signification. Il ne s'agit d'ailleurs ni de réduire le message évangélique au contenu des énoncés vétéro-testamentaires présentant quelque affinité littéraire ou symbolique, ni davantage de projeter sur l'Ancien Testament les réalités évangéliques, au déni de tout écart historique, littéraire ou religieux. Il s'agit simplement de faire jouer les ressemblances, sans se prononcer sur leur caractère fortuit ou non, afin que dans l'espace binaire ainsi circonscrit le jeu des signifiants mutuels enrichisse la compréhension de l'un ou l'autre texte. Aussi ancienne que les lettres de Paul aux Corinthiens (décennie 50-60), la méthode typologique garde toute sa pertinence dans la pratique liturgique.

4. Reprise et ouverture

Ces quelques réflexions de théologie biblique fondamentale attestent, non seulement l'ancienneté du débat, mais en quelque sorte la connatu-

ralité entre le fait même de la Bible chrétienne et la question centrale de la relation entre Ancien et Nouveau Testament. Amorcée dès la rédaction de plusieurs écrits du Nouveau Testament (Paul, Matthieu, Luc, Jean), la problématique de « l'un et l'autre Testament », pour reprendre l'expression du regretté Paul Beauchamp, est proprement incontournable et se retrouve en tous lieux où les chrétiens affirment leur référence à l'Écriture, à commencer bien sûr par la liturgie.

Si, dans un premier temps, un vernis d'exégèse historico-critique paraît nuire à l'expression de cette problématique, le savoir sur les textes particuliers ayant en l'occurrence cassé l'unité du livre, une meilleure appropriation des données critiques peut à l'inverse revitaliser le principe structurel reconnu par les Anciens sous les noms d'accomplissement ou de typologie. Dans les deux cas en effet, il n'est de rapport qu'à partir d'une différence reconnue: l'Ancien Testament n'est pas le Nouveau et réciproquement... Et c'est justement parce qu'ils sont autres que peut s'instaurer un rapport fécond, jouant soit de façon strictement binaire dans le cas de la typologie (telle figure vétéro-testamentaire comparée à son répondant néo-testamentaire: Adam – Christ; Ève – Marie), soit à la façon de cercles concentriques déployant de larges espaces de textes bibliques autour d'un segment limité de l'énoncé évangélique.

De la sorte, les formules d'accomplissement qui scandent trois de nos évangiles, contribuent essentiellement à la contextualisation sans laquelle il n'est pas de lecture correcte d'un certain nombre de données qui seraient sans cela tenues pour aberrantes ou simplement anecdotiques. L'explication génétique par les sources ou les influences passivement reçues, ne suffit pas: la récurrence de la formule d'accomplissement atteste la pleine conscience du narrateur et sa détermination d'engager ainsi un processus herméneutique qui décide des conditions d'une juste réception de message assumé. Plus que les traces involontaires d'une archéologie du texte, les formules d'accomplissement participent de ce qu'on appelle aujourd'hui une pragmatique du récit: elles font partie d'une stratégie délibérée de communication avec un lecteur réel ou potentiel; elles jouent un rôle de premier plan dans l'élaboration du sens. De même, le recours paulinien à la catégorie de type ou figure s'inscrit dans un propos délibéré de faire sens, proposant ainsi aux Corinthiens une compréhension nouvelle tant de la personne du Christ, selon la nouveauté radicale de la confession chrétienne, que de la tradition religieuse et culturelle relative aux événements de l'Exode, selon la tradition biblique, d'ailleurs actualisée dans le cadre d'une exégèse pré-rabbinique ou synagogale familière de la technique du midrash ou texte continué.

Naturellement, ce retour au modèle ancien, selon le principe que les clés de l'Écriture sont à chercher d'abord dans l'Écriture, rend difficilement

soutenable la théorie classique de l'argument prophétique, indûment généralisé au-delà du contexte approprié à son expression. Le vis-à-vis des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, à la fois différents et semblables au moins sur un point permettant la relation, ne prouve rien, ni de la vérité du christianisme dans la fidélité à ses origines vétéro-testamentaires, ni de la lucidité prophétique de l'ancien Israël, évaluée a posteriori en fonction d'intérêts spécifiquement chrétiens. S'il arrivait que, ministres de la Parole dans nos diverses Églises, nous continuions de prêcher selon ce schéma, nous manquerions l'intérêt proprement herméneutique que constitue le jeu de l'un et l'autre Testament, non certes mené au hasard et n'importe comment, mais selon les règles d'une tradition ouverte de longue date et toujours révisable, ne serait-ce qu'au vu des données nouvelles reçues de la science exégétique.

Bref, il est trop clair qu'une telle recherche ne saurait donner ni autorité ni compétence pour juger en quoi que ce soit des pratiques liturgiques propres aux diverses Églises. Il me paraît cependant souhaitable, en tant que théologien bibliste, que les Églises chrétiennes dans leurs liturgies spécifiques, non seulement honorent la dualité des Testaments, mais en fassent un principe herméneutique majeur, susceptible entre autres de nourrir ou renouveler l'homélie.

Sans tourner le moins du monde le dos aux acquis de la science exégétique moderne, sans succomber à la facilité d'une apologétique aujourd'hui disqualifiée, l'herméneute des Écritures, qualifié à ce titre dans l'espace liturgique, aura intérêt à se souvenir de l'extraordinaire fécondité des modèles toujours disponibles que constituent l'accomplissement et la typologie. Dès lors il sera, je l'espère, davantage en mesure d'attester la totale nouveauté du don de Dieu en Jésus Christ, selon la logique d'une Révélation dont l'inédit évangélique ne saurait s'exposer qu'au regard des paradigmes du premier Testament, la propriété de la figure n'apparaissant elle-même que dans le jeu binaire liant le type vétéro-testamentaire à son double différent, l'anti-type du second Testament.

Puisse la réflexion ainsi entamée aider à réconcilier, non seulement les Églises entre elles, mais au sein de chacune les parts respectives réservées à l'exégèse scientifique des textes bibliques, à l'herméneutique des Écritures saintes, à la réception du Livre dans sa forme canonique. Il ne me paraît pas déraisonnable de suggérer que la recherche et la pratique liturgiques puissent contribuer à trouver ensemble un tel équilibre, profitable à toute forme de vie ecclésiale, à commencer par la liturgie elle-même.

Yves-Marie BLANCHARD
Institut Catholique de Paris



DE LA SYNAGOGUE A L'EGLISE: FONCTION ECCLESIALE DES LECTURES BIBLIQUES DANS LA LITURGIE

Dans la pratique catholique, pendant presque tout le second millénaire, les lectures et l'homélie étaient considérées comme secondaires, au point que les catéchismes les rangeaient dans « l'avant-messe ». Au contraire, à l'époque apostolique et au cours des premiers siècles, les Églises accordaient une importance considérable à la liturgie de la Parole, comme en témoigne le temps qui lui était accordé. Ainsi, dans la rencontre de Paul avec la communauté de Troas, les entretiens ont duré toute la nuit et l'apôtre a poursuivi ces entretiens après la fraction du pain (*Act* 20, 7-12). De même, vers 380, selon le témoignage d'Égérie et des *Constitutions apostoliques*, le dimanche à Jérusalem et dans la région d'Antioche, plusieurs presbytres et ensuite l'évêque prêchaient longuement pour instruire le peuple[1].

Quelles différences étonnantes, dans les pratiques, d'un millénaire à l'autre! Sans doute peut-on trouver diverses explications à cette anomalie, dont le maintien de la langue latine, devenue étrangère au peuple chrétien. Mais on s'intéressera ici à une autre explication, à savoir l'évolution des Églises latines dans leur rapport pastoral et institutionnel aux saintes Écritures.

La fonction pastorale des proclamations de la Parole de Dieu a été reconnue dès l'époque apostolique. L'apôtre Paul l'évoque dans son adieu aux presbytres de l'Église d'Éphèse: « Et maintenant, je vous remets à Dieu et à sa parole de grâce, qui a la puissance de bâtir l'édifice ... » (*Act.* 20, 32). Or, le concile Vatican II a inséré cette citation dans la *Constitution sur la Révélation divine,* pour montrer l'importance des saintes Écritures dans la vie de l'Église[2]. Mais, entre l'époque carolingienne et le dernier concile catholique, dans les Églises latines, s'est-on vraiment remis à la Parole de Dieu pour « bâtir l'édifice »? Y songeait-on seulement? Il est pourtant évident que telle

---

[1] ÉGERIE, *Journal de voyage*, 25, 1 (= *Sources chrétiennes* 296), éd. P. Maraval, pp. 246-247; *Constitutions apostoliques* II, 57, 9, éd. M. Metzger, (= *Sources chrétiennes* 320), pp. 314-315. Pour la suite, dans les notes, on abrégera *Sources chrétiennes* en SC.

[2] *Constitution sur la Révélation divine (Dei Verbum)*, § 21. Voir aussi *Décret sur le ministère et la vie des prêtres (Presbyt. ordinis)*, § 4: « Le Peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant ».

était la pratique habituelle au cours des premiers siècles, comme en témoigne un propos de Tertullien.

1. Un témoignage de la fin du IIe siècle

Dans un écrit adressé aux autorités civiles, Tertullien avait contesté la légalité des persécutions et justifié la conduite des chrétiens, en décrivant leur comportement et leurs institutions. C'est dans ce contexte qu'il évoquait, incidemment, l'importance des lectures bibliques pour la conduite des communautés chrétiennes. Voici l'extrait concernant notre propos:

> Nous sommes un corps, par le sentiment commun d'une même croyance, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance... Nous nous assemblons pour la lecture des divines Écritures. Si le cours du temps présent nous oblige à y chercher soit des avertissements pour l'avenir, soit des explications du passé, au moins, par ces saintes paroles, nous nourrissons notre foi, nous relevons notre espérance, nous affermissons notre confiance et nous resserrons aussi notre discipline en inculquant les préceptes. C'est aussi dans ce contexte que se font les exhortations, les corrections, les censures au nom de Dieu. Et, en effet, on y rend aussi des jugements, qui ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur, si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu de la communauté des prières, des assemblées et de toute communication sainte[3].

Ce témoignage est éloquent. Certes, sa formulation concise est difficile à traduire et certains termes, comme *disciplina,* autorisent plusieurs interprétations. Cependant, on ne prendra en compte, ici, que le message central concernant les lectures bibliques et qu'on peut résumer ainsi: les communautés chrétiennes de l'époque reconnaissaient à la proclamation des saintes Écritures une fonction centrale et décisive, les textes bibliques étaient commentés, on y cherchait des instructions pour interpréter les événements (« le cours du temps ») et en dégager des orientations sur la conduite à tenir. Les lectures nourrissaient la foi et l'espérance, elles inspiraient aussi le gouvernement des communautés, jusqu'à donner matière à des jugements et à justifier l'exclusion de membres du groupe. Bref, la Parole de Dieu, reçue « par la lecture des divines Écritures »,

---

[3] TERTULLIEN, *L'apologétique,* chap. 39, 5, d'après la traduction de J.-P. WALTZING, édit. *Les belles lettres,* Paris, 1996, p. 177.

était considérée comme une référence pastorale immédiate, fondamentale et centrale.

2. Commentaire de ce témoignage

L'importance accordée à ce rapport immédiat à la Parole de Dieu, reçue comme un guide direct, peut s'expliquer par la situation des Églises à l'époque de Tertullien. Les chrétiens vivaient alors dans une condition précaire à bien des égards. Ils étaient peu nombreux, dispersés dans les cités et les campagnes de l'Empire romain. La foi en Jésus Christ les obligeait à prendre leurs distances par rapport à la société ambiante, sans pourtant s'en isoler. Ils se trouvaient aussi en rupture avec les communautés juives, avec lesquelles ils avaient pourtant de profonds liens de parenté. Cette situation a été évoquée ou décrite dans de nombreux documents et témoignages de l'époque, par Tertullien lui-même et par les autres apologistes. Parmi ces écrits, la *Lettre à Diognète*, bien connue, expose de façon concise, mais très suggestive, comment les chrétiens eux-mêmes la vivaient; en voici un extrait significatif:

> Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements... Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant l'organisation extraordinaire et vraiment paradoxale de leur société spirituelle... Ils passent leur vie sur terre, mais vivent en citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois[4].

Ce témoignage attire l'attention sur les implications institutionnelles des rapports entre les communautés chrétiennes et les sociétés ambiantes. Il manifeste clairement que le christianisme ne se réduit pas à des actes cultuels ou à des pratiques de salut, accomplis ponctuellement. Au contraire, l'adhésion à Jésus Christ et à ses enseignements informe toute l'existence personnelle des croyants et comporte, pour ses membres, une dimension sociale originale et fondamentale: les chrétiens ne se séparent pas de la société ambiante, tout en subordonnant cette citoyenneté commune à une autre, qui leur est propre, l'appartenance à un « royaume » d'une autre nature. De ce fait, ils se reconnaissent soumis à deux lois, celle de leur religion et celle de l'empire.

[4] *À Diognète* V, 1.4.9.10, d'après la traduction de Irénée Henri MARROU, SC 33bis, pp. 62-65.

Mais, contrairement au judaïsme, lui aussi en situation de diaspora, qui bénéficiait dans l'empire d'une reconnaissance légale[5], dispensant ses adeptes de certains obligations de la loi romaine, les chrétiens de cette époque étaient soumis à l'intégralité des « lois établies». De ce fait, avant la Paix de l'Église (313), les normes de la foi chrétienne pouvaient entrer en conflit avec les lois communes de la société ambiante, les persécutions contre les chrétiens en furent l'illustration la plus évidente.

3. L'enseignement de la loi du Christ

Par la suite, cependant, la reconnaissance légale du christianisme et, plus encore, l'établissement de la religion chrétienne dans les institutions de l'empire, avec la proscription du paganisme et la christianisation de la société sous Théodose (379-395), ont contribué à l'unification des deux lois, la loi de Rome et la loi du Christ[6]. Dans ce contexte, par ses institutions et sa culture, la société, devenue chrétienne, diffusait naturellement auprès ses membres la connaissance de normes sociales et juridiques communes.

Mais qu'en était-il de l'enseignement des lois propres aux chrétiens avant la Paix de l'Église? Pour perpétuer leurs institutions et leur organisation, les groupes chrétiens étaient dans la nécessité de communiquer et de transmettre leurs normes propres selon des modalités internes à leur société. Or, dans la situation de diaspora, les occasions pour une telle communication ne pouvaient se trouver que dans le cadre des réunions communautaires. C'est la pratique décrite dans les *Actes des Apôtres* (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16) et, un siècle et demi plus tard, celle qu'évoque Tertullien dans l'extrait ci-dessus.

De ce fait, à ces époques, la tenue des assemblées chrétiennes ne se limitait pas l'accomplissement d'actes strictement cultuels, à la manière des pratiques usuelles des temples et des sanctuaires. Pour des chrétiens qui se considéraient comme étrangers dans la société ambiante[7], leurs propres assemblées étaient leurs seuls lieux d'Église et c'est donc dans ce cadre temporel et local que devaient se concentrer toutes les activités constitutives de leur identité propre. Dans la diaspora juive, les institutions

[5] Voir Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Édit. du Cerf, Paris, 1998, pp. 48-52.

[6] Voir dans les *Constitutions apostoliques* VI, 24, la reconnaissance d'un rôle providentiel aux institutions romaines, avec, comme conséquence, la mise du judaïsme hors la loi. Texte dans SC 329, pp. 372-375.

[7] *À Diognète* V, 5; SC 33bis, pp. 62-63.

synagogales remplissaient les mêmes fonctions[8]. Comme dans les synagogues, les chrétiens proclamaient, écoutaient, méditaient et commentaient leurs Écritures et leurs traditions, en y cherchant des orientations et des normes pour la conduite de leurs institutions et pour le comportement dans tous les domaines de l'existence.

Dans son témoignage, Tertullien mentionne même des applications quasi judiciaires, par lesquelles sont mises en œuvre les instructions de l'apôtre Paul pour le règlement interne des conflits et sur le refus de recourir aux tribunaux païens (*I Cor* 6, 1-8). On peut considérer ces pratiques judiciaires internes comme les premières expressions de l'*audientia episcopalis*[9].

4. De la Loi à la Parole de Dieu, dans l'économie chrétienne

Pour une juste compréhension des institutions chrétiennes, il est nécessaire de reconnaître la signification particulière que la tradition biblique confère au mot « loi », par rapport au langage commun. En effet, témoin des usages actuels, le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, couramment appelé « le Petit Robert », propose cette définition du mot « Loi »: « Règle ou ensemble de règles obligatoires établies par l'autorité souveraine d'une société et sanctionnée par la force publique ». Par contre, le *Dictionnaire historique de la langue française*[10] évoque immédiatement « l'ancien caractère religieux du mot » et rappelle que « dans ses premières attestations, *loi* s'applique à la règle exprimant la volonté de Dieu ». Cette évolution du langage explique la difficulté pastorale actuelle, pour faire reconnaître l'originalité de la loi biblique, en raison de l'assimilation spontanée avec les codes législatifs des sociétés modernes. Or, la loi biblique est une épiphanie.

Dans l'Ancien Testament, le caractère sacré de la loi était reconnu et perçu d'une façon toute particulière. Certes, à l'époque, toutes les législations étaient liées d'une manière ou d'une autre à des divinités, garantes de leur autorité, et les sociétés antiques leur reconnaissaient une valeur religieuse et sacrée. Mais dans l'économie judéo-chrétienne,

---

[8] Voir *Le monde où vivait Jésus*, p. 291: « Les synagogues répondaient finalement à des besoins très divers », assemblées, enseignement, hébergement, réunions, repas. Sur les assemblées chrétiennes à l'âge apostolique, voir, entre autres, P. GRELOT et collaborateurs, *La liturgie dans le Nouveau Testament. Introduction à la Bible - Édition nouvelle*, 9, Desclée, Paris, 1991, pp. 24-30.

[9] Voir J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IVe- Ve siècles)*, 2e édit., Sirey, Paris, 1989. p. 230; ID., *L'Église et la cité*, Édit. du Cerf, Paris, 1994, pp. 111-113.

[10] Édition Dictionnaires Le Robert, Paris 1992, p. 1142.

l'implication de Dieu dans les législations est encore bien supérieure. En effet, dans le peuple d'Israël, la loi (*Torah*) était considérée comme « écrite par le doigt de Dieu » (*Ex* 31, 18). Elle avait été donnée dans le cadre d'une théophanie, qui fut considérée comme un des archétypes du culte juif (*Ex* 19-20). Par la suite, sa lecture et son étude ont constitué l'objet principal du culte synagogal, en vue de son application dans la vie des communautés et des fidèles[11].

La loi biblique est donc une manifestation absolument originale du seul vrai Dieu, qui se distingue ainsi de toutes les divinités imaginées par les hommes, par sa volonté de communication avec son peuple. Cette communication est si importante, qu'elle a été inscrite dans les institutions fondamentales et centrales du judaïsme synagogal et du christianisme, à savoir dans la liturgie, avec la proclamation et l'actualisation homilétique des lectures bibliques.

La Loi, première forme historique de la communication divine

Par sa forme d'expression narrative et historique, la loi biblique manifeste que Dieu veut nouer des relations personnelles et réciproques avec son peuple et ses fidèles. Pour cela, il cherche à se faire connaître d'une façon claire et compréhensible, infiniment supérieure aux messages obscurs et équivoques des sibylles et des oracles du paganisme. Dans l'institution synagogale, la communication divine a pris une forme régulière, permettant à la relation de Dieu avec ses fidèles d'être entretenue, formée et développée. Le culte célébré chaque sabbat était ordonné à l'accueil de ce don merveilleux que Dieu faisait à son peuple et à ses fidèles: Dieu se faisait connaître et se communiquait par sa loi, qui était lue, méditée, commentée et reconnue comme vivante, toujours actuelle, et comme guide pour toute l'existence, comme l'exprime si bien la piété des psaumes et des prophètes.

La méditation de la loi de Dieu constituait aussi le sommet de l'expérience religieuse et mystique. Elle suscitait la recherche d'une communion de pensée et d'une unité des sentiments avec Dieu, par l'intériorisation personnelle de sa volonté, communiquée par sa loi. Cette forme de relation à Dieu a survécu à la destruction du temple, elle a supplanté le culte sacrificiel, qu'elle a sublimé, selon l'appel transmis par les prophètes et les psaumes[12]: « l'obéissance vaut mieux que les sacrifices » (*I Rois [Sam.]* 15, 22).

---

[11] Sur la place de la Torah dans le judaïsme dans la culture juive à l'époque du Christ, voir H. Cousin (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, pp. 160-162 et 168.

[12] Sur l'évolution du culte sacrificiel et sa sublimation, voir Alfred MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament. Cahiers Évangile 111*, Édit. du Cerf, Paris, 2000, 67 p.

Le Logos fait chair

Comme cela est solennellement proclamé dans le préambule de l'*Épître aux Hébreux*, Jésus Christ s'est inséré dans ce mouvement de communication pour le porter à son achèvement, se manifestant lui-même comme la réalisation plénière de la loi. Il n'a pas aboli la loi (voir *Matth* 5, 17-20), bien au contraire, il l'a portée à son accomplissement plénier, comme communication vivante entre Dieu et son peuple, car il est lui-même la Parole de Dieu, venue visiter l'humanité, dont il a revêtu la condition. L'attitude de Jésus par rapport à la Loi de Moïse s'exprime en particulier dans la prédication réunie aux chapitres 5 à 7 de *Matthieu*, appelée couramment « sermon sur la montagne » et dont la localisation est elle-même significative, en tant que réplique du Mont Sinaï, lieu du don de la première Loi.

Jésus s'est distingué de Moïse d'une façon radicale, car Moïse avait reçu la loi, il n'en avait pas été l'auteur, il n'a été qu'un intermédiaire. Jésus par contre donne la loi, il parle avec autorité, car il peut affirmer: « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens, eh bien moi, je vous dis... » (voir *Matth* 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Plus encore, il est lui-même la loi vivante et il donne son Esprit, pour éclairer et soutenir ses disciples dans la mise en œuvre de ses commandements. En Jésus, la nouvelle loi est plus qu'un texte ou un message, c'est une personne, à la fois comme exemple historique, par son comportement pendant sa vie terrestre, et comme guide. Depuis l'Ascension, l'Esprit poursuit cette œuvre de communication entre Dieu et son Église.

5. Fonction instituante de la Parole de Dieu

Comme la pluie fécondant la terre (*Is* 55, 10-11), la Parole de Dieu est agissante et efficace. C'est en communiquant par elle que Dieu a éduqué son Peuple, pour le faire croître de toutes les manières, par l'intermédiaire des prophètes et en dernier lieu par son Fils. La contemplation grandiose qui introduit l'évangile selon saint Jean reconnaît le Christ précisément comme Parole; toute l'existence des communautés chrétiennes et de leurs membres puise sa substance dans cette communication que Dieu entretient avec elles, à cette table où il partage le Pain de Vie, Parole et Corps-Sang du Christ, pour que ses communautés soient comblées de son Esprit.

Une Parole vivante, dans les assemblées chrétiennes

Dans ce sens, avec Jésus, la communication de Dieu a passé du stade de la loi à celui de la Parole vivante et rendue présente dans les institutions

liturgiques. Comme dans les synagogues, de même dans les assemblées cultuelles chrétiennes la proclamation et le commentaire des Écritures apparaissent comme la mise en œuvre d'une des dimensions essentielles des Alliances, le dialogue entre Dieu et son Peuple, dans la multiplicité des communautés locales. Pour cette raison, les premières assemblées chrétiennes ont été le lieu d'origine des livres du Nouveau Testament: les enseignements et les actes de Jésus ont été proclamés dans ce cadre et ces proclamations ont donné lieu à des transcriptions, pour servir à cette proclamation. De même, les lettres des apôtres et de leurs compagnons Clément et Ignace étaient destinées à être lues dans ce même cadre des assemblées dominicales[13], pour compléter et préciser les règlements communautaires[14].

Ces quelques premiers écrits, reflets de la tradition orale, permettent aussi de savoir à quels domaines s'appliquaient les instructions dans les assemblées de l'époque apostolique. On constate, en effet, que ces échos de l'enseignement du Christ et des apôtres concernent les divers domaines des institutions chrétiennes et de la conversion personnelle: la révélation du Mystère (*Éphés* 3, 1-12), la discipline dans les communautés, la conduite à tenir dans les diverses situations existentielles, etc. Évangiles et épîtres traitent de ces questions selon une organisation théorique, pour les premiers[15], ou pratique, pour les secondes, puisque les épîtres abordent des questions variées, selon les nécessités pastorales des destinataires.

De ce fait, pratiquée de façon régulière dans les assemblées, la lecture commentée des Écritures des deux Testaments a guidé les communautés chrétiennes locales pour la mise en place et l'adaptation des institutions. Ainsi, la lecture de chapitres traitant des ministères dans les épîtres pastorales, du pardon des offenses dans le sermon sur la montagne (*Matth* 5, 23-24) ou des modalités de la prière, devait susciter la créativité et inspirer de nouvelles pratiques liturgiques et communautaires. Ces innovations étaient d'autant plus nécessaires que le champ législatif couvert par les écrits du Nouveau Testament est peu étendu. De nouvelles questions se sont posées après l'époque apostolique, lorsque les communautés ont été confrontées à des difficultés pour lesquelles ni le Christ ni les Apôtres n'avaient rien établi.

---

[13] Cette pratique est évoquée en *Col.* 4, 16 et par EUSEBE DE CESAREE, *HE* 4, 23, 11; SC 31, p. 205.

[14] Voir par ex. Pierre GRELOT et Marcel DUMAIS, *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique. Introdution à la Bible - Édition nouvelle*, 8, Desclée, Paris, 1989.

[15] Telle l'organisation de l'évangile selon saint Matthieu, avec cinq grands discours.

La didascalie dans l'Église ancienne

De récentes recherches conjointes en exégèse biblique et en histoire des institutions chrétiennes ont mis en évidence la tradition de la lecture commentée de la loi, juive, puis chrétienne, en assemblée, jusqu'à l'époque patristique. La continuité de cette pratique a été assurée par une forme d'enseignement appelée didascalie, ou commentaire vivant de la Loi, dans la ligne du Talmud juif, c'est-à-dire une actualisation de la nouvelle loi, à l'intention des communautés chrétiennes[16]. Dans ce contexte, les assemblées liturgiques étaient le creuset dans lequel se constituait le droit interne des communautés, car la lecture commentée des Écritures conduisait les pasteurs à rechercher dans ces enseignements des normes de conduite pour diriger les Églises sur la Voie du salut.

Pour une telle mission, les pasteurs estimaient bénéficier des secours de l'Esprit Saint. On en perçoit un écho dans le prologue du règlement ecclésiastique appelé communément « *Tradition apostolique* »:

> L'Esprit Saint conférant à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite, afin qu'ils sachent comment ils doivent tout enseigner et garder, ceux qui sont à la tête de l'Église[17].

Cette conviction apparaît également dans les prières d'ordination des évêques et des presbytres, lorsqu'il y est fait mention de la fonction d'enseignement. On lit, par exemple, dans l'*Euchologe de Sérapion:*

> Que l'Esprit de vérité s'établisse en lui (l'ordinand); accorde-lui l'intelligence et la connaissance...; que l'Esprit divin vienne en lui, afin qu'il puisse gouverner ton peuple et lui dispenser tes paroles divines[18].

Pour les premières générations chrétiennes, à en juger d'après les exhortations et instructions données aux pasteurs (évêques et presbytres), le ministère de la Parole était considéré comme la mission la plus importante, celle qui exigeait le plus d'investissements. Les premières

---

[16] Voir Eva M. SYNEK, *Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht... Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen*, Wien, 1997 (= *Kirche und Recht* 21), pp. 77-81. Cette étude a ouvert de nouvelles perspectives pour la compréhension des règlements ecclésiastiques et des recueils de traditions apostoliques (*Didachè, Didascalie, Constitutions apostoliques*, etc.).

[17] Dans la version latine, la plus ancienne, le texte n'est pas d'une clarté totale: *praestante sancto spiritu perfectam gratiam eis qui recte credunt, ut cognoscant quomodo oportet tradi et custodiri omnia eos qui ecclesiae praesunt.* Selon l'édition de Bernard BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*, LQF 39, Munster/ W., 1989, p. 4.

[18] Selon le texte grec édité par Maxwell E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A literary, liturgical and theological analysis*, Rome, 1995, p. 60. Voir aussi *Constitutions apostoliques* VIII, 16, 5 (SC 336, p. 218).

consignes à son sujet se trouvent en *II Timothée,* 3, 16 - 4, 5; parmi toutes les fonctions pastorales, seul le ministère de la Parole est explicitement évoqué dans les recommandations de cette épître. De même, c'est encore à cette mission que s'intéressent les plus anciens guides de pastorale. Ainsi, dans son dialogue *Sur le sacerdoce* (vers 390), Jean Chrysostome propose l'apôtre Paul comme modèle des pasteurs, à cause de sa prédication; en outre, il signale combien la lecture des épîtres est importante pour la pastorale des communautés[19] et son propos rejoint le témoignage de Tertullien, cité plus haut:

> En utilisant (les épîtres) encore maintenant, ceux qui sont à la tête de la communauté règlent la vie de la vierge pure qu'il a unie au Christ (*II Cor* 11, 2), la façonnent et l'amènent à la beauté spirituelle; grâce à elles, ils chassent les maladies qui la menacent et ils protègent sa bonne santé retrouvée.

De même, dans l'*Admonitio* adressée à ses collègues (vers 520?), Césaire d'Arles recommandait avec insistance le ministère de la prédication. Il lui appliquait la comparaison de la pluie (*Is* 55, 10-11), pour conclure ainsi[20]:

> Avec combien plus de soin devons-nous veiller sur le jardin du Seigneur, c'est-à-dire l'Église de Dieu, afin que, grâce aux fleurs des saintes Écritures, aux ruisseaux et aux sources spirituelles des anciens Pères, soit irrigué ce qui est aride, ameubli ce qui est dur et ensuite, sans grand travail, déraciné ce qui est nuisible et planté ce qui est utile!

Formation et mise en place des institutions chrétiennes sous l'autorité des Écritures

Dès leurs débuts, les Églises ont été constamment obligées de faire face à des situations nouvelles et de formuler des réglementations en conséquence. Les épîtres de saint Paul, surtout celles aux Corinthiens, en donnent déjà de nombreux exemples, où l'on voit l'apôtre fixer des normes pour le bon ordre dans les assemblées, la régulation des charismes, la gestion des biens et des dons, le mariage et célibat, le traitement des pécheurs, etc. De même, les écrits de l'époque suivante, en particulier ceux de Tertullien et de Cyprien, font écho à la mise au point progressive de réglementations pour diverses institutions. Ainsi, dans trois traités successifs, Tertullien est intervenu pour orienter la discipline

[19] JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce* IV, 7; traduction Anne-Marie MALINGREY, SC 272, p. 275.

[20] CESAIRE D'ARLES, *Sermons* 1, 15; traduction Marie-José DELAGE, SC 175, p. 261.

chrétienne dans le domaine matrimonial: *À mon épouse* (avant 206), *Exhortation à la chasteté* (vers 208-212) et *Le mariage unique* (après 213[21]). Il a encore abordé plusieurs autres points de discipline, sur des questions controversées à l'époque et pour lesquelles les chrétiens devaient définir un comportement en accord avec leur foi, mais en désaccord avec les lois de l'institution dominante, l'empire romain, comme le port des couronnes par des soldats convertis, la fréquentation des spectacles, les voile des vierges, etc.

Dans l'argumentation de Tertullien, les Saintes Écritures constituent la norme fondamentale pour fixer la discipline chrétienne: « L'Écriture fonde la loi[22] ». Le même auteur recourt au vocabulaire du droit et de l'administration pour qualifier le statut des enseignements du Christ, dans leurs incidences pour la conduite des communautés et le comportement personnel: il compare les Béatitudes à un programme de gouvernement, ou *edictum*[23]. Il fait découler toutes les institutions de la règle de foi et proclame le rôle salvifique du Paraclet, pour les institutions des Églises:

> Le Seigneur a envoyé le Paraclet justement afin que peu à peu — puisque l'insuffisance humaine ne pouvait tout saisir d'un coup — la discipline fût dirigée dans la bonne voie, ordonnée et conduite à la perfection par ce vicaire (*vicarius*) du Seigneur, le Saint-Esprit... Quel sens a donc la fonction du Paraclet, sinon que la discipline est dirigée dans la bonne voie, le sens de l'Écriture révélé, l'intelligence redressée, que l'on progresse vers le meilleur[24]?

Quant à Cyprien, évêque de Carthage († 258), dont l'intense activité pastorale est connue par ses nombreux écrits, il est intervenu en divers domaines, pour faire évoluer la discipline, se heurtant parfois à des pratiques contraires à celles qu'il préconisait, dont certains usages de l'Église romaine, comme dans la controverse baptismale à propos de la réadmission des hérétiques et des schismatiques. On lui doit également l'élaboration d'une discipline diversifiée pour la réconciliation des pénitents, dans le contexte dramatique des persécutions, qui avaient provoqué de nombreuses apostasies. Toutes ces entreprises ont été menées à partir de l'étude de la Bible, dont Cyprien avait collecté et classé les

---

[21] Voir SC 273, 319 et 343; le second et le troisième traité datent de la période montaniste.

[22] TERTULLIEN, *Le voile des vierges* XVI, 1; SC 424, p. 179.

[23] TERTULLIEN, *Contre Marcion*, IV, 14, 1: *Venio nunc ad ordinarias sententias eius, ... ad edictum, ut ita dixerim, Christi*; SC 456, p. 174, avec note explicative.

[24] TERTULLIEN, *Le voile des vierges* I, 6-8; traduction Paul MATTEI, dans SC 424, p. 131.

préceptes en recueils de *testimonia*, pour la prédication et pour l'action pastorale[25].

En ces époque où les Églises étaient des institutions minoritaires, le principal objet de leur activité législative était l'organisation des communautés et le comportement de leurs membres, elles n'avaient pas à intervenir dans l'organisation de l'institution dominante, l'empire romain. Dans une telle situation, les saintes Écritures étaient l'unique source, la seule autorité normative et, par conséquent, l'unique législateur: les décisions ne pouvaient trouver leur inspiration que dans les assemblées chrétiennes.

6. Le repas du Seigneur, comme cadre de la communication divine

Dans les sociétés antiques, les repas étaient des lieux privilégiés pour la communication, les échanges, les dialogues et les débats[26]. De nombreux enseignements de Jésus sont présentés dans un tel contexte de repas pris avec des pharisiens et d'autres convives (par ex. *Luc* 14) et en compagnie des disciples. En outre, plusieurs paraboles du règne de Dieu évoquent des repas (par ex. *Matth* 22, 1-14). Toutes ces pratiques et évocations de repas conduisent à une réalisation suprême, la dernière Cène, avec le testament du Seigneur (*Jn* 13-17) et les entretiens après la résurrection (voir *Act* 1, 4; 10, 41), Dans les temps nouveaux de l'Église, le Repas du Seigneur (*I Cor* 11, 20) est devenu le lieu où Dieu se communique de façon plénière, par sa Parole, son Esprit, son Corps et son Sang. Si pendant des siècles l'Église latine a manqué d'attention envers cette communication directe de Dieu avec ses assemblées par la Parole, le concile Vatican II a redressé la barre et reconnu solennellement que par la table eucharistique le Christ nourrit ses communautés à la fois par la Parole et par les aliments sanctifiés; c'est une seule et même table:

> L'Église a toujours vénéré les divines Écritures comme elle le fait pour le Corps même du Seigneur, puisqu'elle ne cesse, surtout dans la sainte

[25] Voir Victor SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Cathage vers le milieu du IIIe s.*, Città del Vaticano, 1984, p. 225; ID., « La Bible chez les Pères latins du IIIe siècle », dans JACQUES FONTAINE - Charles PIETRI (sous la direction de), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, pp. 348-353.

[26] Voir Matthias KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen-Basel, Franke Verlag, 1996, 633 p.; Jean-Marc PRIEUR, « Liturgie et communion fraternelle », dans *Liturgie et charité fraternelle. Conférences Saint-Serge 1998*, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 1999 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 101), pp. 65-74; H. Cousin (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, voir l'index pp. 793-794, au mot « repas ».

liturgie, de prendre le pain de vie de la table qui est celle de la Parole de Dieu aussi bien que du Corps du Christ et de le présenter aux fidèles[27].

L'insertion de la lecture des sainte Écritures et de l'enseignement dans le repas eucharistique manifeste que la communication de Dieu est totale et qu'elle intéresse la nature humaine dans toutes ses dimensions. Le message est celui de la nouvelle Loi, celle des Béatitudes et du sermon sur la montagne, loi d'amour qui conduit à la communion en Dieu: « le Royaume des cieux est à eux, ils seront consolés, rassasiés, ils verront Dieu, etc. » (*Matth* 5, 3-10, les Béatitudes). Or, toutes ces promesses sont réalisées inchoativement dans la communion du Repas du Seigneur. Autrement dit, dans la célébration eucharistique, le Christ donne sa Loi dans les conditions même de sa réalisation, en tant que loi de communion avec Dieu et en communauté.

7. L'avènement d'une société chrétienne, avec la confusion des législations

Tant que la loi chrétienne n'était reçue que dans de petites communautés nées en situation de diaspora, c'est dans les assemblées liturgiques qu'elle était proclamée, méditée et actualisée. Mais quand les empereurs et la société ont admis la religion chrétienne, les instances s'intéressant à l'application de la loi chrétienne se sont multipliées en dehors des assemblées liturgiques locales. La fonction législative a émigré vers les chancelleries impériales et autres et, à l'inverse, dans une société devenue chrétienne, les communautés locales n'avaient plus à inventer des règles de comportement, tout était déjà établi, les lectures liturgiques n'étaient plus sollicitées pour la créativité législative locale.
À ce propos, on constate que le christianisme a su adapter son organisation et son développement au gré des contextes socio-politiques et qu'ayant connu au départ une situation difficile, il lui a été facile de s'adapter à un contexte devenu favorable. Il est né et s'est maintenu pendant trois siècles dans une totale autonomie par rapport au pouvoir civil, tout en professant un franc loyalisme à son égard. De ce fait il avait donné dès le départ à ses institutions des formes convenant à la situation de diaspora. Le culte étant l'élément central et indispensable des institutions chrétiennes, en situation de diaspora toutes les composantes de ces institutions étaient regroupées dans les assemblées cultuelles.

---

[27] Vatican II, *Constitution sur la Révélation divine (Dei Verbum)*, § 21; édition G. Alberigo et autres, dir., *Les conciles œcuméniques*, avec traduction française, Édit. du Cerf, Paris, 1994, vol. 2**, p. 979.

Par contre, en situation de religion d'État, le fonctionnement des institutions chrétiennes a été progressivement modifié, par association avec les institutions civiles et par interaction réciproque. Les institutions cultuelles ont évolué dans ce nouveau contexte. Leur organisation pouvait intéresser le pouvoir civil dans le prolongement de mesures générales. Ainsi, la politique d'unification des populations de l'Empire a conduit les princes à combattre les schismes et, pour cela, à privilégier l'uniformisation dans les expressions cultuelles, à contrôler les nominations des chefs religieux et à édifier des basiliques. Dans ce contexte, en occident, la liturgie chrétienne est devenue, au cours des siècles, un culte rendu à Dieu et fut considérée comme un devoir à accomplir. Une meilleure prise en compte de la liturgie de la Parole favorise, au contraire, une autre attitude: la réceptivité des communautés, en réponse à l'appel si fréquent que Dieu leur adresse, « écoute » (*Mc* 12, 29, etc.). Cette attitude, c'est l'obéissance; mais mieux que le français, le vocabulaire grec et latin rend plus sensible au fait que l'obéissance est fondamentalement une écoute, *obaudire/oboedire* signifiant « prêter l'oreille ».

8. Conclusions: conséquences pour la pastorale

En ce début du troisième millénaire, la situation des Églises en Occident ressemble de plus en plus à celle de la diaspora d'avant Constantin. Les écarts se creusent entre les lois de la société ambiante et celle du Christ. Les communautés chrétiennes se trouvent dans la nécessité de formuler leurs propres lois, en de nombreux domaines « revisités » par la culture actuelle. Aussi, comme aux premiers temps du christianisme, convient-il, dans la liturgie, de reconnaître la Parole de Dieu comme une épiphanie permanente, comme un guide toujours présent et actuel: c'est en premier lieu dans les assemblées dominicales que le Christ donne aujourd'hui sa loi à ses communautés. Les réformes du concile Vatican II ont déjà contribué à cette reconnaissance, en remettant en valeur la liturgie de la Parole.

La Parole de Dieu dans les assemblées

Depuis la mise en service du nouveau lectionnaire du Missel romain (Avent 1969), la Parole de Dieu est à nouveau perçue dans les assemblées liturgiques comme la lumière sur la hauteur (*Matth* 5, 14), éclairant les communautés. Mise en œuvre de façon régulière chaque dimanche et située au centre de la vie ecclésiale, cette proclamation liturgique appelle

les communautés de façon permanente à conformer leurs institutions et leurs pratiques aux enseignements du Christ. De plus, les lectures bibliques dominicales sont non seulement proclamées dans les assemblées, mais elles sont aussi imprimées et diffusées dans les bulletins paroissiaux, les revues de liturgie, des hebdomadaires chrétiens, des missels de poche, etc. De la sorte, cette communication vitale du Christ avec ses communautés est mieux transmise, sous des formes plus pédagogiques et plus compréhensibles, si bien qu'elle dépasse en rayonnement, en intelligibilité et en autorité toutes les déclarations ecclésiastiques, de tous les niveaux du magistère. À ce propos, peut-on imaginer qu'un jour les audiences du pape pourraient prendre la forme de liturgies de la Parole, manifestant clairement que les chrétiens n'ont « qu'un seul maître » (*Matth* 23, 8)?

La spécificité de la loi chrétienne

Pour leur direction, les Églises ont bien mieux qu'un droit, elles sont « visitées » (*Lc* 1, 78) par une loi vivante, le Christ lui-même, et sont comblées par l'Esprit Saint. Mais les codes de droit canonique catholiques ne rendent pas compte de ces réalités fondamentales, ni dans leur formulation, ni dans leur organisation[28]. D'ailleurs, il manque actuellement à l'Église latine une théologie de la loi. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* en est dépourvu, il ne traite de la loi que dans le domaine de l'éthique, sans considérer dans leur ensemble les orientations que le Christ et les Apôtres ont données aux Églises pour toute leur organisation et toutes leurs missions.

La liturgie, source et sommet

La prise en compte des incidences législatives (au sens chrétien, comme loi du Christ) des lectures bibliques met en évidence que sous cet aspect également la liturgie est source[29], puisque c'est à partir de la communication de Dieu avec ses communautés que celles-ci ont établi leurs institutions et leurs règles de conduite. C'est aussi dans cette perspective qu'il leur revient d'adapter leurs institutions et leurs lois.

[28] Le code actuel fait si peu référence aux Écritures, que ses éditions sont dépourvues d'index biblique.

[29] *Constitution sur la sainte Liturgie*, § 10, et *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, § 5. Sur le renouveau de la pastorale, grâce à meilleure attention à la Parole de Dieu, voir Marcel METZGER, *Que ton Règne vienne. Jalons pour une spiritualité pastorale à l'intention des laïcs engagés dans des tâches ecclésiales*, Paris (Le Cerf), 1999, 235 p.

Dimension œcuménique

Parmi toutes les réalités de la foi, les Saintes Écritures sont le trésor (*Matth* 13, 52) commun dont la réception bénéficie de l'accord le plus large entre les confessions chrétiennes. Or, en ces temps actuels, puisque toutes nos Églises sont appelées à adapter leur pastorale aux conditions nouvelles des sociétés ambiantes, si elles reconnaissent la Parole de Dieu comme guide premier et principal de leurs institutions, la mise en commun de leurs recherches en ces domaines leur permettrait aussi de progresser sur le chemin de l'unité.

Marcel METZGER

BIBLIOTHECA "EPHEMERIDES LITURGICAE"
"SUBSIDIA"

Sezione: **Liturgia ed ecumenismo**

CONFÉRENCES SAINT-SERGE

1/1	**La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie.** XXIe Semaine – 1974	€ 18.08
3/2	**Liturgie et rémission des péchés.** XXe Semaine – 1973	€ 15,49
7/3	**Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle.** XXIIe Semaine – 1975	€ 18,08
8/4	**Le Saint-Esprit dans la liturgie.** XVIe Semaine – 1969	€ 12,91
9/5	**L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée.** XXIIIe Semaine – 1976	€ 15,49
14/6	**Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.** XXIVe Semaine – 1977	€ 18,08
16/7	**La liturgie expression de la foi.** XXVe Semaine – 1978	€ 18,08
18/8	**L'Église dans la liturgie.** XXVIe Semaine – 1979	€ 18,08
20/9	**Le Christ dans la liturgie.** XXVIIe Semaine – 1980	€ 18,08
25/10	**L'économie du salut dans la liturgie.** XVIIe Semaine – 1970	€ 18,08
27/11	**La liturgie : son sens, son esprit, sa méthode.** XXVIIIe Semaine – 1981	€ 20,66
29/12	**Liturgie, spiritualité, cultures.** XXIXe Semaine – 1982	€ 20,66
32/13	**Trinité et liturgie.** XXXe Semaine – 1983	€ 20,66
35/14	**Eschatologie et liturgie.** XXXIe Semaine – 1984	€ 23,24

37/15 **La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie.**
XXXIIe Semaine – 1985 — € 20,66

40/16 **Saints et sainteté dans la liturgie.**
XXXIIIe Semaine – 1986 — € 23,24

44/17 **Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie.**
XXXIVe Semaine – 1987 — € 23,24

48/18 **Liturgie, conversion et vie monastique.**
XXXVe Semaine – 1988 — € 23,24

55/19 **Liturgie et Anthropologie.**
XXXVIe Semaine – 1989 — € 24,79

59/20 **Liturgie, éthique et peuple de Dieu.**
XXXVIIe Semaine – 1990 — € 25,82

65/21 **La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie.**
XXXVIIIe Semaine – 1991 — € 25,82

70/22 **Mystagogie : pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne.**
XXXIXe Semaine – 1992 — € 28,41

77/23 **Le mariage.**
XLe Semaine – 1993 — € 30,99

79/24 **L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés.**
XLIe Semaine – 1994 — € 41,32

85/25 **Ordination et Ministères.**
XLIIe Semaine – 1995 — € 33,57

90/26 **Liturgie et cultures.**
XLIIIe Semaine – 1996 — € 33,57

98/27 **Liturgie et cosmos.**
XLIVe Semaine – 1997 — € 30,99

101/28 **Liturgie et charité fraternelle.**
XLVe Semaine – 1998 — € 28,41

105/29 **L'Hymnographie.**
XLVIe Semaine – 1999 — € 28,41

115/30 **La prière liturgique.**
XLVIIe Semaine – 2000 — € 33,57